3 1761 08149950 1

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. TH.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Quarante et unième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1908

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et PH. BRIDEL, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, de l'Institut de France, à Sceaux (Seine) ; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne ; *Marc Doret*, pasteur et professeur à Genève ; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel ; *Lucien Gautier*, à Genève, professeur honoraire de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud ; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg ; *Ernest Martin*, professeur à l'Université de Genève ; *Edmond Stapfer*, pasteur et doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 41

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

NOS CATÉCHISMES[1]

PAR

HENRI SECRETAN

pasteur.

Le sujet qui doit nous occuper aujourd'hui a été formulé comme suit par la conférence pastorale du premier arrondissement chargée d'organiser notre conférence générale :

Que doit être l'instruction religieuse, particulièrement des catéchumènes, pour répondre à son but dans les circonstances actuelles ?

Elle ajoutait, entre parenthèse, pour éclairer le rapporteur : Les circonstances actuelles seraient : la critique biblique, le regain d'indifférence et d'incrédulité, le mouvement social, etc.

Certes, nous trouverions difficilement un sujet plus actuel et plus riche, un sujet plus propre à stimuler notre zèle et à réchauffer notre amour pour les jeunes âmes qui nous sont confiées. Nous allons reprendre nos catéchismes cette semaine et l'entretien que nous allons avoir peut contribuer puissamment à nous faire mieux comprendre la grandeur de notre tâche et l'étendue de notre responsabilité.

Mais le sujet qui nous est proposé est extraordinairement vaste et serait plus facile à traiter dans un cours qui durerait un semestre qu'en une seule heure. Le restreindre est donc

[1] Etude lue à la conférence cantonale des pasteurs nationaux, le lundi 4 novembre 1907, à Lausanne.

chose indispensable. Je me conformerai à la pensée de ceux qui l'ont choisi en laissant de côté le culte pour la jeunesse et l'école du dimanche et en m'occupant essentiellement du catéchuménat. Ce dernier enseignement est au reste l'aboutissement et le couronnement de tout l'enseignement religieux de la jeunesse. Il est évident que l'esprit qui doit l'animer est le même qui doit présider à l'instruction de l'école du dimanche. Plusieurs remarques et observations que nous consignerons ici trouveront en conséquence leur application aussi ailleurs.

Quel est le but que le pasteur doit poursuivre dans l'instruction des catéchumènes et quelle est la meilleure méthode pour l'atteindre ? tel est le plan de cette étude.

Cependant, avant d'entrer en plein dans notre sujet proprement dit, quelques questions préliminaires s'offrent à nous. La première de ces questions concerne l'âge auquel il convient de fixer le catéchuménat, la seconde regarde le problème de la confirmation.

Là où les enfants sont libérés de l'école à quinze ans, la deuxième année d'instruction religieuse, celle de quinze à seize ans, ne produit plus de bons fruits pour un grand nombre d'entre eux. Les uns partent pour la Suisse allemande, où leur instruction religieuse souffre, pour la plupart, de ce que ces jeunes gens sont aux prises avec les difficultés d'une langue qu'ils ne comprennent pas encore. Les autres restent, mais ils entrent en apprentissage et sont en butte, dans les ateliers, aux railleries de camarades plus âgés, qui s'appliquent à les « déniaiser ». Ils respirent là une atmosphère de scepticisme et y subissent la contagion d'un prétendu anticléricalisme qui trouble leur conscience et entrave le développement de leur sentiment religieux.

Quel remède apporter à ce mal ? On en propose un double. Ou bien conserver purement et simplement ce que nous avons, mais abaisser d'une année l'âge d'inscription et faire celle-ci à treize ans, soit qu'on décrétât la mesure pour toute l'Eglise vaudoise, soit qu'on se bornât à la rendre facultative pour les paroisses qui le demanderaient.

Une autre solution, séduisante à quelques égards, a été proposée à la conférence du deuxième arrondissement. Elle consisterait en ceci : remplacer, pour ceux qui le voudraient, la deuxième année d'instruction religieuse par un stage de sept semaines, prolongation qui irait de Pâques à Pentecôte. Pendant ces quarante-huit jours il y aurait catéchisme chaque jour, sauf les six dimanches et l'Ascension, ce qui correspondrait aux quarante catéchismes de la seconde année. En réalité, si tous les catéchumènes le demandaient, ils auraient une série de quatre-vingts catéchismes de novembre à Pentecôte. Nous ignorons si dans l'esprit de l'auteur de la proposition il en serait de même pour les jeunes filles ou si nous aurions des systèmes différents suivant les sexes. Dans ce cas elles devraient attendre à Pentecôte pour faire leur première communion.

Cette manière serait une sorte de combinaison du système neuchâtelois avec le nôtre ; mais elle nous paraît pratiquement difficile à réaliser. Nous lui préférerions l'abaissement de l'inscription d'une année, puisqu'au fond elle aboutirait à ce que la première communion de presque tous, — des garçons au moins, — aurait lieu à quinze ans.

Une deuxième question préliminaire dont nous dirons un mot est celle de la confirmation. Faut-il la conserver ? Faut-il l'abolir ? Il y a trente ans nous combattions au conseil du premier arrondissement siégeant à Aigle, avec toute l'ardeur de la jeunesse, en vue de son abolition. Pour le fond de la question notre sentiment n'a pas varié. Il y a là autre chose qu'une « querelle de ministres », il y a une question de sincérité. Une cérémonie religieuse doit avant tout être vraie, parfaitement vraie et non conventionnelle. La cérémonie de la confirmation manque trop de ce caractère. Elle est une porte de sortie, non pas une porte d'entrée.

D'autre part, il faut bien reconnaître qu'elle est si intimement liée à la pratique du baptême des petits enfants qu'elle en semble un complément indispensable. Et elle l'est. Abolir sans remplacer ne saurait constituer notre programme. Notre devoir de l'heure présente est donc de transformer lente-

ment, progressivement, en modifiant avec sagesse le caractère de la cérémonie. Nous l'avons déjà fait dans une certaine mesure, mais il faut plus encore. Le cadre de notre liturgie n'est pas très heureux. Elle raisonne trop et n'adore pas assez. Il faudrait donner à ce culte un cachet plus cordial, plus impressif, plus intime, qui le différenciât davantage d'une cérémonie de promotions avec attestation ou diplôme. La chose est difficile, peut-être n'est-ce pas impossible. On y a déjà réussi dans quelques paroisses. Voilà tout ce qui peut être réalisé à l'heure actuelle et peut-être même tout ce qui est désirable. Mais ce n'est pas peu de chose, c'est beaucoup : ne rien mépriser, ne rien détruire, mais faire souffler partout un esprit nouveau. Cet esprit nouveau, toujours nouveau, — quoiqu'il ne soit autre que l'esprit évangélique des premiers jours, — saura bien se créer des formes appropriées à sa nature. Certainement, il y a des formes désuètes qui doivent disparaître. Aidons-les à mourir. Ne disons donc pas que nous voulons abolir la confirmation, ni que nous voulons la remplacer par une cérémonie banale de clôture du cours d'instruction religieuse, mais travaillons à la transformer dans son esprit et dans ses formes. Peut-être la solution se trouve-t-elle dans la célébration de la sainte cène offerte aux catéchumènes seuls et à leurs familles. Rien ne s'opposerait à ce que la table sacrée fût dressée au jour des Rameaux ; rien non plus à ce que les catéchumènes qui auraient communié ce jour-là revinssent prendre la cène le jour du Vendredi-Saint ou à Pâques. Il est, en effet, assez singulier que toute l'instruction religieuse tendant à la cène et y aboutissant, ce soit cette dernière qui manque précisément au couronnement.

Cela dit, nous pénétrons au cœur de notre sujet et nous nous demandons quelle est la nature et le but de l'instruction religieuse.

Si nous nous reportons à nos souvenirs de jeunesse, les impressions qui nous restent varient probablement d'une manière considérable d'une personnalité à l'autre. Les nôtres sont franchement déplorables. Nous avons suivi les caté-

chismes donnés il y a plus de quarante ans au Collège cantonal et de ce cours nous ne nous rappelons qu'un long exposé des attributs de Dieu, vraiment trop indigeste pour nos jeunes intelligences. D'une manière générale nous croyons que la nature de l'instruction religieuse est pourtant mieux comprise aujourd'hui qu'autrefois. Le plan qu'on aimait à suivre en ces temps-là était celui-ci : D'abord les vérités qu'il faut croire, puis les devoirs qu'il faut pratiquer. Au nombre des vérités qu'il fallait croire figurait par exemple la Trinité, qui n'est plus même mentionnée dans les catéchismes modernes. Tout cela relevait encore fortement de la scolastique. Actuellement, ce n'est pas seulement toute dogmatique qui est bannie, mais le simple mot de doctrine fait dresser les cheveux sur les têtes. C'est une réaction excessive, mais qui s'explique par l'abus prolongé d'un formalisme desséchant.

Le mot d'ordre contemporain dans nos Eglises est celui de *vie*. Posséder la vie, faire naître la vie, la propager autour de soi, c'est un beau programme et à le suivre nous ne craignons pas de nous égarer. A la condition toutefois que nous n'oubliions pas où se puise cette vie, que nous pénétrions bien le cœur de notre jeunesse de cette assurance qu'elle ne la trouvera pas en elle-même, mais uniquement en Celui qui s'est appelé la Vie, comme il s'est dit le Chemin et la Vérité. Or c'est bien là une doctrine, ou je me trompe fort.

Il arrive quelquefois que nous avons quelque chose de bon à apprendre des catholiques. *La Revue du Clergé français*, qui m'a été très obligeamment prêtée par M. le professeur Emery, donne, dans son numéro du 1er octobre 1907, un article sur le sujet qui nous occupe, article signé Léon Désens. Comment ce travail est-il intitulé ? « De la formation chrétienne des enfants dans les catéchismes. » Voilà un titre original et suggestif. L'idée qu'il exprime est juste et nous avait séduit au premier abord. En y réfléchissant pourtant, nous nous sommes bientôt aperçu que l'auteur n'avait aucunement en vue notre idéal protestant et que sa méthode était fort différente de la nôtre. Ce qu'il entend au fond, c'est une forma-

tion un peu mécanique, plus extérieure qu'intérieure, plus d'imitation que d'initiation.

Oui, certainement, il s'agit dans le catéchisme de former l'âme de l'enfant, d'ouvrir son cœur à la piété, mais, pour nous, cela n'est possible qu'en le mettant en contact avec la personne du Sauveur. Lui formera son âme, lui y éveillera la vie, lui y mettra son esprit. Et il fera cela tout en respectant le caractère de l'enfant. Il ne doit pas être question de fondre toutes les individualités dans un même moule et de fabriquer des automates. Nous devons laisser agir le véritable Maître, nous effacer pour qu'il remplisse toute la place. Nous ne devons être que des guides, de simples témoins.

Le Christ au centre de l'enseignement religieux, parce que de lui procède la vie. A notre sentiment, tout est là.

Nous savons bien que toute une tendance actuelle oppose à notre point de vue christocentrique une théologie dite théocentrique. Il est évident que nous aurons deux enseignements religieux fort différents, suivant qu'on se rattachera à l'une ou à l'autre de ces conceptions. Non seulement différents, mais réellement inconciliables. Pour moi, je le déclare, je ne connais Dieu que par Jésus-Christ. En dehors de sa personne, je ne le trouve pas. C'est pourquoi il m'est impossible de concevoir le but de l'enseignement religieux autrement qu'ainsi : amener le catéchumène au Sauveur, afin qu'il trouve Dieu en lui. « Celui qui m'a vu a vu mon père. »

Toutefois, en affirmant qu'il s'agit avant tout dans l'instruction religieuse de mettre l'enfant en contact avec la personne du Sauveur, tout n'est pas dit par là. Les enfants que nous avons devant nous appartiennent à une génération nouvelle, ils sont pénétrés de l'esprit de cette génération et c'est là un fait dont nous ne pouvons pas ne point tenir compte. Si donc l'on nous demande si la mentalité actuelle réclame une transformation dans la manière de présenter l'Evangile aux catéchumènes, nous n'hésitons pas à répondre : certainement oui.

Qu'est-ce qui caractérise la mentalité contemporaine ? C'est l'esprit critique qui travaille à ébranler, et si possible à ren-

verser, toute autorité extérieure. Cet esprit critique se manifeste dans tous les domaines : dans le domaine scientifique nombre de théories et de systèmes généralement acceptés jadis sont remis en question ; dans le domaine politique, c'est une formidable poussée anarchique ; dans le domaine religieux, c'est l'agnosticisme qui s'avance avec des arguments formidables, bénéficiant de la lassitude que nombre d'esprits éprouvent à la suite de discussions prolongées et le plus souvent stériles. Nous ne pensons pas qu'on eût entendu, il y a vingt ans seulement, le propos prononcé à demi-voix que nous surprenions naguère au culte de la jeunesse, après l'exposition d'un sujet biblique : « Qu'en sait-il ? » Qu'en savent-ils, disent, dans certains milieux, plusieurs pères de nos catéchumènes. Qu'en sait-il ? répète, à part lui, plus d'un enfant.

« La Bible le dit » n'est plus une preuve pour les hommes de notre temps. Faut-il s'en étonner ? On a fait dire tant de choses à la Bible. Faut-il s'en attrister ? Nous ne le croyons pas. N'avons-nous pas brisé depuis longtemps nous-mêmes avec une conception des choses que nous avions reconnue fausse ? Et la faute que nous avons commise, — par une prudence malheureuse, — n'a-t-elle pas été de continuer à parler comme si nous partagions encore le point de vue erroné et superstitieux de la fraction la plus influente de nos troupeaux.

Lorsque eut paru le livre dans lequel Gaussen expose sa théorie théopneustique, — livre étrange, que si peu d'entre nous ont lu, quoique tous en parlent, — le grand théologien allemand Tholuck en prit connaissance. Après l'avoir soigneusement étudié, il prononça cette parole, prophétie remarquable : « Quel mal cet ouvrage va faire à l'Eglise ! »

Si le livre n'est plus guère lu, les erreurs qu'il a répandues et défendues avec passion subsistent et nous les combattons mollement. Le moment est pourtant venu de nous désolidariser plus entièrement. Car le fossé se creuse entre la mentalité contemporaine et les croyances qu'on nous attribue. C'est un malentendu gros de conséquences.

Quelques-uns, il est vrai, le comprennent. Nous avons applaudi, pour notre part, à l'article courageux de M. le pasteur Roger Bornand dans le *Semeur vaudois* sur la théologie qui a inspiré quelques-uns des promoteurs des réunions de Chexbres, et nous avons regretté que M. Saillens, si puissant et si bienfaisant comme évangéliste, se fût avancé sur un terrain qui n'est pas le sien et ait voulu trancher des questions qu'il ignore. Mais les cours bibliques de Chexbres n'ont pas eu grande influence sur notre jeunesse. Une publication qui, en revanche, en exerce une très considérable, c'est l'*Education chrétienne*. Celle-ci est bien de chez nous, nous pourrions quelque chose sur elle. Pourquoi personne n'élève-t-il la voix et ne fait-il entendre un conseil ? Car, il n'y a pas à se le dissimuler, c'est là que la théopneustie s'est réfugiée, c'est par ce petit périodique, — excellent à d'autres égards, — que tout le corps nombreux de nos moniteurs et de nos monitrices est entretenu dans la conviction que la Bible est la Parole de Dieu, que les deux termes se recouvrent. Comment les enfants, — les choses étant ainsi présentées, — arriveraient-ils à des idées plus justes ? Et alors, — plus tard, — le choc sera terrible pour eux. Il aboutira à un effondrement pour plusieurs, pour les plus attentifs et les plus intelligents.

Craint-on, en parlant, de faire de la peine aux directeurs et aux collaborateurs si dévoués de ce journal ? Ce serait oublier qu'ils demandent à être renseignés et qu'ils ont assurément l'âme trop haute pour croire que ceux qui s'enhardissent à le tenter soient mus par un autre mobile que le bien de notre jeunesse. Nous ne leur ferons pas cette injure et c'est pourquoi nous prenons la liberté de citer ici quelques exemples. Nous laissons de côté la Genèse, où il y aurait cependant tant de choses importantes à relever, et nous voulons parler de sujets où la foi n'est engagée en aucune manière.

Le 6 octobre dernier nous avions pour sujet à l'école du dimanche la générosité de David à l'égard de Saül. D'après le Ier livre de Samuel, chapitres 24 et 26, David épargna Saül deux fois : une première fois à En-Guèdi, une seconde fois

sur la colline de Hakila. Les adversaires sont les mêmes, ils se trouvent dans les mêmes lieux et les conséquences des événements sont identiques. Ce sont évidemment deux traditions relatives à un même fait. Comme nous faisions remarquer cela à nos catéchumènes au culte de la jeunesse, l'un d'eux nous dit : « Il n'est pas vraisemblable que le fait se soit répété, car, avertis, Saül et ses officiers auront su mieux se garder. » Voilà la mentalité contemporaine, l'esprit critique pris sur le vif. L'*Education chrétienne*, cependant, n'a pas voulu en convenir. « Il n'est pas possible, comme on l'a prétendu parfois, écrit-elle, de ramener les deux récits à un seul » (p. 469 du cahier d'octobre). Mais, au contraire, cela est fort possible, cela est même tout à fait nécessaire, et quel intérêt avons-nous à vouloir heurter ici le sens historique et maintenir qu'il y a eu là répétition du même fait, avec quelques variantes ? Aucun, si ce n'est la défense de ce dogme : il n'y a pas d'erreur historique dans la Bible.

Ce qu'il y a de curieux, c'est que dans la leçon suivante, celle du 13 octobre, le commentateur se trouvant en présence des deux récits absolument contradictoires de la mort de Saül, dit ceci : « Nous ne nous arrêterons point à harmoniser les deux récits, ils sont probablement inconciliables. »

Eh oui, ils sont inconciliables... mais alors quelle singulière idée, et combien confuse, le moniteur intelligent, qui n'a que l'*Education chrétienne* pour s'éclairer, doit se faire de la Bible et de sa composition ! Tantôt l'on ne veut pas de divergence, tantôt l'on déclare qu'elle est probablement certaine. Peu nous importe, assurément, que David ait épargné Saül une ou deux fois, peu nous importe que le premier roi d'Israël se soit suicidé ou ait été tué de la main d'un Amalécite. Mais c'est précisément en montrant au catéchumène le peu d'importance que cela a, en appliquant sous ses yeux la même mesure à l'histoire sainte qu'à l'histoire profane, quant à la tractation des sources, que nous sauvegarderons sa foi. Elle ne viendra plus s'achopper à ces divergences et à ces contradictions, qui deviendront au contraire pour lui une garantie.

L'*Education chrétienne* a une influence immense, car nombre de moniteurs et de monitrices n'ont pas d'autre ressource pour se préparer, — pour ne rien dire de ceux qui usent de cette piètre et condamnable méthode pédagogique qui consiste à l'apporter devant leur groupe et à la lire aux enfants, — mais l'*Education chrétienne* n'est pas seule à tâtonner et à reculer devant une exégèse vraiment scientifique ; le *Semeur vaudois*, qui a son influence aussi, n'hésite pas moins à sortir des vieilles ornières. L'une et l'autre publications n'ont pas manqué, pour la leçon du 20 octobre, la chute de David, de lui attribuer le psaume LI. Reuss déjà avait établi « que cela n'était guère croyable », et Hermann Gunkel, dans ses *Ausgewählte Psalmen,* est venu fortifier singulièrement la démonstration du professeur de Strasbourg.

Le psaume LI ne peut être de David et par conséquent ne se rapporte nullement à l'affaire de Bathséba auquel il ne fait aucune allusion. Un souverain qui a ravi à l'un de ses officiers son épouse et a fait traîtreusement assassiner le mari peut-il s'écrier qu'il n'a péché que contre Dieu seul ? Peut-il prier ce Dieu de le protéger contre le meurtre et promettre de veiller à ce que les pécheurs se convertissent ? Peut-il demander enfin que les murs de Jérusalem soient bâtis ou rebâtis alors que de son temps ils n'avaient pas encore été renversés ? Les réminiscences des prophètes que le psaume contient nous transportent à une époque bien différente, et la spiritualité de ce joyau littéraire et religieux est telle qu'il suppose un développement que la conscience israélite n'atteindra que beaucoup plus tard. Ainsi pense la mentalité contemporaine.

Mais voilà, il semble que nos publications bibliques de langue française ne connaissent encore que l'exégèse de la *Bible annotée,* sorte de code dont nous ne voulons pas nous séparer. Les tours de force qu'elle fait sont pourtant énormes.

Si nous avons cité ces trois dernières leçons bibliques, c'est que ce sont les plus rapprochées de nous, par conséquent présentes encore à toutes nos mémoires et qu'elles suffisent à nous rendre attentifs à ce fait, c'est que la notion de la

Bible que nous continuons à répandre n'est point conforme à la réalité.

Faut-il aller plus loin ? Faut-il croire, ce qui est l'avis de plusieurs, sinon ouvertement, du moins en secret, que jamais tous ces résultats de la critique biblique ne deviendront compréhensibles pour la grande masse de nos catéchumènes, parce qu'il faut déjà un certain degré de culture pour entrevoir de quoi il s'agit ; que dès lors toutes ces distinctions apparaissent comme trop subtiles et ne pénétreront point dans les esprits, qu'il faut laisser là cette science de l'école et entrer dans une autre voie.

Peut-être, mais laquelle ? « La parole, il faut qu'ils la laissent debout », s'est écrié Martin Luther, et il est incontestable que nous, protestants, nous ne pouvons rompre avec le principe formel de la Réforme. Mais, d'autre part, rien ne nous lie indéfiniment à un canon que nous n'avons pas été appelés à sanctionner, qui est un héritage infiniment respectable, mais revisable du passé. Il est inutile de nous le dissimuler, là où on lit encore la Bible, — et on la lit de moins en moins parmi nous, — on n'en lit plus que certaines parties : les évangiles et quelques épîtres ; mais même les psaumes, si aimés autrefois, sont abandonnés. Ne serait-il pas temps d'en extraire un choix soigneusement élaboré, un choix de morceaux reliés entre eux d'une manière intelligente et pratique ?

Nos enfants se perdent dans l'Ancien Testament et il ne saurait être question de transformer nos catéchismes en un cours d'histoire de la littérature hébraïque. Ceux qui le font, — s'il y en a, — se trompent et manquent leur but. Au reste, notre devoir est-il bien d'insister auprès des enfants pour qu'ils lisent tout l'Ancien Testament ? Nous en doutons fort. Pouvons-nous même le lire tout entier à notre culte de famille ? J'affirme que non. Il faut convenir qu'il y a là une crudité de langage que nous ne pouvons plus supporter et qui, devant des femmes et des enfants surtout, nous met mal à l'aise. A l'une de nos dernières préparations de moniteurs, celle qui avait pour objet d'étudier le sujet de la chute de

David, nous avons lu par mégarde le chapitre XII du 2e livre de Samuel tout entier, quoique l'*Education chrétienne* indiquât sagement de laisser de côté les versets 7 à 13. Les paroles de Nathan : « J'ai mis sur ton sein les femmes de ton maître » et celles-ci : « Je prendrai sous tes yeux tes femmes pour les donner à un autre, qui couchera avec elles à la vue de ce soleil » y ont donc passé. La gêne du lecteur ne fut pas moindre que celle des auditeurs, au contraire, et qui nous assurera que ces versets, omis au culte de la jeunesse, aient échappé à l'attention des enfants ? Cet encouragement à la polygamie, désignée par un prophète comme une récompense divine, a dû leur paraître singulier.

Nous savons bien qu'on nous répète que tout est pur pour les purs, mais cette raison ne suffit pas à nous convaincre. Ne vous est-il pas arrivé à tous plus d'une fois d'être arrêté à cet égard par une lecture biblique dans votre culte de famille ? Pouvez-vous lire devant les vôtres : « Quand vous accoucherez les femmes des Hébreux et que vous les verrez sur le double siège, si c'est un fils, faites-le mourir. » Et maint autre passage, parmi lesquels la comparaison si fréquente de l'apôtre Paul, du changement du cœur avec la circoncision, comparaison que les trois quarts des lecteurs ne comprennent pas, parce qu'ils ignorent ce qu'était celle-ci. Si nous trouvions ces choses dans une chrestomathie d'école, nous n'hésiterions pas à demander leur retranchement au nom d'une saine pédagogie.

Nous savons encore qu'on nous répond : « L'Ancien Testament a été le livre de Jésus, le livre de son enfance et de sa jeunesse, le livre qu'il ouvrait pour le lire à haute voix dans les synagogues, le livre que souvent il citait soit pour repousser les séductions du tentateur, soit lorsqu'il parlait à ses disciples ou à la foule de la part de son Père qui est notre Père. Comment n'avoir pas besoin de l'Ancien Testament à moins que le serviteur ne soit plus que le Maître, et l'envoyé plus que celui qui l'envoie ? Ici encore, comme toujours, notre devise doit être : « Que ferait Jésus ? »

Ainsi parle éloquemment M. Roger Hollard fils dans son

beau travail sur *L'Ancien Testament en face de la science et la critique moderne*, travail couronné par le comité de la Société des écoles du dimanche du canton de Vaud.

Cependant l'auteur n'a pas vu que l'argument pourrait être facilement retourné. Si l'Ancien Testament n'a pas offert ses dangers à Jésus, c'est que Jésus était Jésus. Il le dominait et il l'a souvent contredit. Plusieurs livres de l'Ancien Testament, au reste, n'ont jamais été cités par le Christ ; ainsi le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste, Esther, Esdras, Néhémie. Quelques-uns de ces livres ne faisaient pas partie du canon, si l'on peut parler d'un canon du temps de Jésus, ce qui est contestable. L'Ancien Testament de Jésus n'était donc pas tout à fait le nôtre. En tout cas nous soutenons que le Seigneur ne fut pas théopneuste.

Non, ce n'est pas sans raison que la majorité des écoles du dimanche de France a abandonné la liste A, qui est consacrée à l'Ancien Testament, pour prendre la liste B consacrée au Nouveau.

Pour notre part, nous ne voudrions pas abandonner entièrement l'Ancien Testament, mais nous souhaitons vivement la publication d'une *Petite Bible* que nous puissions lire en entier avec nos catéchumènes et au sein de nos familles, une Bible qui soit bonne partout. Ce n'est pas seulement l'Ecclésiaste que nous en éliminerions, mais aussi l'épître de Jude, que personne n'a jamais comprise ni ne peut comprendre. Si Dieu nous en donnait le temps, c'est le travail que nous aimerions entreprendre et mener à chef. Non pas que nous n'entendions d'ici les plaisanteries faciles sur cette Bible revisée, expurgée, *ad usum Delphini*, plaisanteries qui ne manqueront pas de se produire de la part de ceux-là mêmes qui s'indigneraient si on les appelait des théopneustes. Il faudrait les essuyer, ces plaisanteries, et passer outre.

Qu'on veuille bien nous comprendre. Nous ne songeons pas à vouloir supprimer la Bible, prétention qui serait ridicule et insensée, nous constatons simplement qu'on la possède et qu'on ne la lit plus ou qu'on la lit peu. Nous constatons que l'une des raisons en est qu'on ne sait pas facilement trouver

les pages bienfaisantes. Cette raison, nous voudrions la faire disparaître. Nous savons bien que cette raison n'est ni la seule, ni la principale. Il nous suffit de voir que c'en est une et que nous pourrions la lever, pour que nous estimions de notre devoir de le tenter.

Mais, de grâce, qu'on ne confie pas ce travail à une commission ou à un synode qui doteraient nos écoles du dimanche de quelque manuel banal et pédant, comme s'il s'agissait d'instruire des classes d'écoliers. Non, qu'un homme essaie, ou, mieux encore, que plusieurs se mettent à l'œuvre, en se rappelant qu'il s'agit avant tout d'édification, et « la Chrestomathie biblique » la plus vivante survivra.

La plupart d'entre vous, chers collègues, n'avez pas été témoins de la campagne dirigée en 1869 par M. Buisson contre l'enseignement de l'histoire sainte dans les écoles primaires. Nous nous rappelons cette conférence et tout ce mouvement, comme si c'était hier. M. Roger Hollard nous dit, dans le travail que nous avons cité (p. 50), que ses adversaires lui répondirent « maladroitement ». Et pourtant, au nombre de ces adversaires, se trouvaient les Félix Bovet et les Frédéric Godet, des hommes de marque. Mais voilà, ils étaient dominés par l'idée du bloc, par la superstition du livre. L'Ancien Testament contient des diamants, il faudrait les sortir de la carrière. Tout n'était pas faux dans l'attaque de M. Buisson, la suite l'a bien montré, et la seule réponse qu'il eût fallu lui faire on ne la fit pas. Elle eut consisté à rechercher ce qu'il y avait de juste dans son point de vue, à examiner si, en effet, il n'y avait pas « une réforme urgente » et à provoquer l'élaboration d'un choix qui aujourd'hui s'impose. La Société biblique britannique domine la situation par sa position matérielle, mais elle ne veut connaître d'autre théologie que celle de la théopneustie. Certes, nous ne méconnaissons pas le bien qu'elle a fait ; cependant nous osons croire que ce bien eût été encore plus grand si elle avait voulu renoncer à une conception trop étroite et vraiment insoutenable.

Cette conception, nous devons la combattre dans notre ins-

truction religieuse. Elle serait décidément trop incomplète si nous ne détruisions pas la fâcheuse équivoque par laquelle on confond la Bible et la Parole de Dieu. Néanmoins, quelque considérable que soit la place que la question de la critique biblique occupe actuellement dans les esprits, n'oublions jamais qu'il importe plus de bâtir que de renverser. Il importe par dessus tout de mettre l'accent au bon endroit. Travailler à ce que naisse dans les cœurs cette vie cachée avec Christ en Dieu dont parle l'apôtre, voilà notre tâche. Elle est grande, elle est belle. Nous n'y parviendrons qu'en dirigeant sans cesse les regards sur Celui qui est le roi de gloire en même temps que l'homme de douleur. Sa personne, son enseignement, son œuvre, sa croix, voilà la vraie matière de l'enseignement catéchétique. L'évoquer, le faire paraître, le dépeindre, le faire aimer, c'est la seule manière d'entraîner les âmes à se donner à lui. Aussi approuvons-nous fort ceux qui dans le programme de leur enseignement font une large place à la vie de Jésus. Quelques-uns même consacrent à cette vie un hiver sur deux, alternance très heureuse d'un enseignement historique avec l'enseignement doctrinal. Rien ne réveille mieux la conscience, rien ne la développe davantage que de la placer en présence du Christ, de ce Christ en action dans les inépuisables scènes évangéliques. L'enseignement moral découlera lui-même du tableau de l'activité du Sauveur, l'en séparer est une grave erreur, car il devient sec et ennuyeux. L'amour seul fait naître l'amour.

Cette *Vie de Jésus*, il faut la composer soi-même et la retravailler toujours. Nous n'en possédons pas en langue française qui soit bien faite pour la jeunesse et ce n'est pas là une des moindres preuves de notre extrême pauvreté. Ce n'est qu'en la rédigeant nous-mêmes, en l'écrivant avec le sang de notre âme, dans la prière, non pour la lire devant les enfants, mais pour la leur exposer et la leur montrer que nous leur donnerons, — ce qui est capital, — l'intuition de la grandeur unique et insondable du Fils de Dieu. Du même coup devant cet éblouissement de pureté, d'élévation et de sacrifice, ils

sentiront non seulement leur faiblesse, mais leur misère et, disons le mot, — quoiqu'il semble presque démodé aujourd'hui, — leur péché.

Nous sommes heureux de nous trouver ici en plein accord avec notre vieil ami, M. H. Monnet, pasteur à Champvent, qui écrit, dans le rapport original et plein de sève qu'il a rédigé pour la conférence pastorale du VIIIe arrondissement,— le seul au reste que nous ayons reçu, — les lignes suivantes :

« Il s'agit de faire entendre au catéchumène *son péché*. Oui, son péché, dont personne ne lui a jamais parlé. Il faut lui faire comprendre qu'il s'agit pour lui d'une situation personnelle très sérieuse. Le Christ est venu, pour lui, pour le sauver, parce qu'il a besoin d'être sauvé.

» Creuser cette notion, non pas théoriquement et théologiquement, mais au moyen d'une psychologie populaire et bien pratique, est de toute importance. Amener l'âme à sentir le besoin du Sauveur, à aller au Sauveur, lequel lui donnera ce qui lui manque, la vie, le fera sortir de l'indifférence pour l'amener à la foi, l'amènera des ténèbres de l'indifférence au roc du salut.

» Ton âme est morte, mon ami, si malgré les appels déjà entendus tu es sans goût pour les choses religieuses, le Christ seul peut la ressusciter. Crois en lui et tu vivras.

» Il s'agit de nos jours de toucher cette note dans chaque catéchisme, à propos de n'importe quel sujet à l'ordre du jour. Il faut dire à notre jeunesse : Si ce sujet que nous traitons ne vous empoigne pas, c'est que le Christ n'est encore rien pour vous. Vous en voyez la preuve : votre âme est encore morte. Croyez en Christ, elle vivra et vous vous y intéresserez. Convertissez-vous en lui.

» Voilà, conclut M. Monnet, tout le catéchisme moderne. C'était déjà vrai hier, c'est vrai aujourd'hui, ce sera encore vrai demain. »

Est-ce à dire qu'il suffira d'avoir ainsi clairement devant les yeux le but de l'instruction religieuse et de ne pas chercher à posséder une bonne méthode ? Assurément non. Tout est important ici et aucun élément ne doit être négligé.

Après avoir établi l'orientation de l'ensemble, entrons donc dans le détail. Après la question du fond, celle de la forme, qui est essentielle aussi. Elle n'est pas de moindre importance dans un catéchisme que dans une œuvre d'art, car le catéchisme doit être une œuvre d'art.

J'indique en premier lieu l'entrain, l'enthousiasme, la vie. Comment voulez-vous communiquer la vie si vous ne la possédez pas vous-même ? Rien de plus triste que le pasteur qui se plaint toujours et s'en va de droite et de gauche en faisant entendre ses perpétuelles jérémiades. Quoi ! vous avez l'insigne honneur de représenter Jésus-Christ, d'être son ambassadeur, et vous vous lamentez sur les difficultés du ministère. Quittez plutôt des fonctions que vous remplissez à contre-cœur. Que vous fassiez vos confessions à Dieu, c'est bien, mais montrez donc aux hommes, et tout particulièrement aux enfants, un visage serein et joyeux. Allez à votre catéchisme avec les dispositions de celui qui va à une fête et l'heure passera vite, elle sera bien trop courte pour vous et pour vos catéchumènes. Pour celui qui aime les enfants, l'instruction religieuse est l'une des plus belles parties de l'activité pastorale. Pour celui qui ne les aime pas, qu'il cède la place à un autre.

Aller au catéchisme avec joie ne suffit pas, il faut y aller préparé. « Une bonne instruction de catéchisme, disait Mgr Dupanloup à ses prêtres, exige des plus habiles quatre, cinq ou six heures de préparation ; j'ai employé quelquefois deux ou trois jours d'un travail suivi, quelquefois une semaine entière, pour préparer certaines instructions plus difficiles ou plus délicates. Je vous étonnerais peut-être, messieurs, en vous disant que j'écrivais toutes les instructions du catéchisme ;.. je les ai maintenant encore entièrement écrites de ma main ;... Ce que j'affirme, c'est que, si une instruction n'est pas parfaitement préparée, elle court grand risque d'être *vague, diffuse, ennuyeuse.* »

En nous offrant cette citation, la *Revue du clergé français* rappelle que Mgr Dupanloup était un admirable improvisateur et remarque avec raison que celui qui n'est pas préparé

peut parler *devant* l'auditoire, mais il ne parlera pas à l'auditoire et que les enfants ne retiendront rien de net. Que de catéchistes qui parlent devant leur auditoire, et, les malheureux ! parfois pendant vingt minutes, une demi-heure. Demandez après cela aux enfants ce qu'ils en ont retenu, rien.

Une bonne discipline est en outre indispensable. Pour l'obtenir il faut commencer par se discipliner soi-même. Soyons ponctuels. Une leçon où le catéchiste arrive en retard est un catéchisme manqué. Ce ne sont pas les catéchumènes qui doivent attendre le pasteur, c'est le pasteur qui doit les attendre et les recevoir comme chez lui, les accueillir avec bienveillance et leur dire, par un regard, qu'ils sont les bienvenus. Si les catéchumènes sont laissés à eux-mêmes, quand ce ne serait que quelques minutes, ils engageront souvent des conversations frivoles et les garçons en viendront même à se battre. Mauvaises dispositions pour prier. Que de pasteurs très capables échouent dans l'instruction religieuse parce qu'ils n'ont pas de discipline !

Que chaque catéchumène ait sa place marquée et qu'il vienne l'occuper aussitôt. Que cette place soit toujours la même et qu'on ne la change que pour des raisons très graves. C'est la seule manière d'obtenir de la tenue et du sérieux. Faisons rapidement, mais régulièrement, l'appel, sans estropier les noms, ce qui prête à rire et fait supposer que notre carnet est mal écrit et en désordre. Notons toutes les absences.

Cette question des absences est un vrai cauchemar actuellement, pour les pasteurs de ville surtout. Il y a des enfants qui sont admis à la cène et qui ont manqué intentionnellement et non pour cause de maladie la moitié de leurs catéchismes. On le sait fort bien dans le public et voilà l'une des raisons qui déconsidèrent le plus l'instruction religieuse. Les pasteurs croient se montrer charitables et ils ne sont que faibles. La puissance de la tradition est telle qu'on veut que tout enfant fasse sa première communion ; mais qu'il soit régulier dans la fréquentation du catéchisme, cela on ne s'en soucie guère. Notre devoir est de lutter avec plus d'énergie

contre ce laisser-aller dangereux, et, après avoir usé de tous les moyens de persuasion, savoir prononcer un non décisif, en montrant qu'on ne se moque pas de Dieu.

L'importance de tout ce qui concerne le respect et la discipline ne saurait être exagérée. Mais il va sans dire que cette discipline ne saurait être celle de la caserne. Ce serait faire une grave injure à un catéchiste que de supposer seulement qu'il puisse le croire et confondre ce qui doit demeurer distinct. Ce sont les catéchistes les plus sévères qui ont toujours été les plus aimés, comme il en est au reste des parents. L'enfant sent fort bien, — quand cette discipline est ce qu'elle doit être, — qu'elle a son bien pour but. Derrière cette sévérité, il sent battre un cœur qui l'aime.

Ecoutez comment Funcke, l'humoriste chrétien, raconte ses débuts dans l'instruction religieuse. Il était suffragant dans la ville d'Elberfeld :

« Ce n'est pas sans appréhension que je commençai les leçons de religion. Je n'en avais point encore donné jusqu'alors et je devais maintenant préparer pour leur confirmation les 180 enfants qu'instruisait le pasteur Kohl, et quels enfants ! Ils appartenaient pour la plupart à la population ouvrière, de mœurs très grossières. En outre, « mes enfants » étaient indisciplinés, car leur pasteur, souffrant depuis longtemps déjà, n'avait pas su les tenir d'une main ferme. Je n'eus cependant pas la moindre peine avec les jeunes filles. J'ai été très rarement obligé de les punir ; un regard sévère suffisait, le plus souvent, à les faire rentrer dans l'obéissance. Bref, j'instruisais avec plaisir cent jeunes filles à la fois. Les garçons me donnaient plus de peine, car, à part quelques honorables exceptions, ils étaient grossiers et mal élevés.

» Le pasteur Kohl, resté célibataire, avait comme gouvernante une vieille géante à l'air rébarbatif, qui exerçait depuis de longues années une autorité absolue dans la maison de son maître. Elle se nommait Mina. Quand je vins donner ma première leçon aux garçons, elle me dit d'un ton protecteur :

» — Vous avez à instruire aujourd'hui ces jeunes polis-

» sons. Vous ne parviendrez pas à les mâter si notre chien » ne vous aide. Tenez, il est là. »

» Un grand chien barbet était en effet installé près de la fenêtre, grinçant des dents et prêt à s'élancer sur le gamin indocile que je lui désignerais. Mina paraissait avoir raison en disant qu'il n'y avait pas de discipline possible sans l'aide du chien. Ces jeunes vauriens s'étaient entendus pour me saluer à mon arrivée par un effroyable charivari. « Bonjour, jeune monsieur, » criaient les uns ; « bonjour, petit suffragant, » criaient les autres. Ils trépignaient, jetaient leurs bérets en l'air et faisaient une telle poussière que j'en étais presque aveuglé. Je commençai par éloigner le barbet, malgré les protestations de Mina. Mais le chien, furieux de voir son précieux concours méprisé, me mordit cruellement à la jambe. Mina, très irritée, me prédit que tout irait mal et retourna à sa cuisine. J'obtins peu à peu une tranquillité relative et je pus prier avec mes garçons. Je leur fis ensuite une petite allocution avec la cordialité d'un frère aîné, leur disant que j'avais l'intention de les traiter amicalement et que je désirais leur montrer le chemin du ciel ; mais j'ajoutai que j'étais décidé à renvoyer sans pitié et définitivement ceux qui ne se laisseraient pas conduire par la douceur.

» Plusieurs garçons ouvrirent de grands yeux étonnés, d'autres marmottèrent : « Voyons si tu oses. » Si j'osais? Ils en eurent bien vite la preuve. Pendant cette même leçon, deux petits vauriens se conduisirent si grossièrement que je les mis à la porte et que je ne voulus plus les recevoir, lors même que leurs parents vinrent me supplier en pleurant de me laisser fléchir. La suite prouva que ce moyen était bon, car tous ces enfants furent saisis de crainte et, bien que ce ne fût qu'une crainte servile, elle suffit à faire régner un certain calme pendant mes leçons. Je pus commencer alors à semer la parole divine dans ces jeunes cœurs. Comme j'en avais l'habitude, j'illustrai les textes bibliques par divers récits qui intéressèrent mes garçons. Leur conduite s'améliora et je pus bientôt user de douceur à leur égard.

» J'entrai également en rapport avec les parents de ces

jeunes gens. Je fis ainsi la connaissance de quelques intérieurs chrétiens dans l'intimité desquels je pus apprendre bien des choses. Mais la majorité de ces familles appartenait au prolétariat, et je pénétrai pour la première fois dans ce triste milieu de dépravation morale d'où s'élèvent menaçantes les revendications sociales.

» On ne repoussa cependant pas partout la main secourable que le jeune suffragant offrait en tremblant. Et quand je quittai Elberfeld, il se trouva de ces gens du peuple parmi ceux qui vinrent me remercier et prendre congé de moi. Maintenant encore, il m'arrive d'être salué à Elberfeld par quelques-uns de mes anciens catéchumènes, qui me témoignent leur regret de ce que je ne sois pas devenu pasteur dans cette ville[1] »

Sauf le grand chien barbet, cette jolie page dépeint les expériences de centaines de pasteurs. Tous ne s'en sont pas tirés aussi bien que le suffragant d'Elberfeld, parce qu'ils n'usèrent pas d'une bonne et ferme méthode et qu'ils ne s'appelaient pas Funcke.

Nous avons parlé de la nature et du but de l'instruction religieuse, nous avons traité quelques points de méthode pédagogique extérieure, nous n'avons à peu près rien dit de la méthode dans l'enseignement même, du plan à suivre, de l'ordre des sujets à développer et peut-être ceux qui nous ont suivi s'en étonnent-ils. Notre silence en ceci est intentionnel. Il y a des choses sur lesquelles il est à désirer que nous soyons tous bien d'accord, — ce sont les sujets que nous avons abordés, — il en est d'autres où cet accord n'est pas nécessaire, pas même utile et désirable. Un plan ne sera bon que s'il est le vôtre, que vous l'ayez trouvé et par conséquent que vous l'ayez cherché. Chausser les bottes d'autrui n'est pas le bon moyen de faire du chemin. Si vous commencez par la création, pour finir par la vie future, je n'ai rien contre ; mais je ne vous approuverais pas moins si vous débutiez par la vie future pour finir par la création. En ce

[1] *L'Empreinte des pas du Dieu vivant*, 2e série, p. 39 à 41.

qui me concerne j'ai abandonné l'un et l'autre de ces plans, un peu démodés, et j'estime que le meilleur en ce temps-ci est de partir de ce que l'enfant connaît, de l'expérience qu'il a faite, de ce qu'il peut vérifier, de la conscience en un mot, du péché, pour l'amener ensuite aux pieds du Sauveur qui lui donnera soif d'une vie nouvelle. Mais, encore une fois, je ne prétends imposer mon idée à personne. Je ne crois pas aux recettes, je crois au travail et à la vie. Une mauvaise méthode est chose regrettable, un plan défectueux est une entrave, mais il y a des catéchistes de génie qui triomphent de l'entrave et obtiennent, malgré elle, des résultats admirables. Le malheur est que les catéchistes de génie sont rares et que nous n'en sommes pas.

Puisque nous n'en sommes pas, efforçons-nous d'avoir un bon plan rationnel, qui fasse un tout, et choisissons parmi les catéchismes celui qui répond le mieux à notre nature d'esprit et à notre idéal. Dans une lettre qu'il m'écrit au nom de la conférence pastorale du Ve arrondissement, — lettre par laquelle il s'excuse de ne pas m'envoyer son travail, — M. le rapporteur me dit que ses collègues et lui « estiment qu'aucun catéchisme n'est suffisant et que le catéchisme idéal donnant beaucoup de morale avec très peu de dogmes, dans une langue à la portée des enfants, est encore à faire. »

Soit, je le veux bien, et nous espérons sans doute tous que M. le rapporteur ou l'un de ses collègues du Ve arrondissement publiera bientôt ce catéchisme idéal. En attendant qu'il ait paru, force nous est de nous servir de l'un de ceux qui existent et qui, de l'avis d'hommes assez compétents, ne sont pourtant pas tous médiocres. Il y en a même, à ce que l'on prétend, qui font honneur à l'Eglise contemporaine[1].

Je n'en nommerai aucun, vous les connaissez aussi bien que moi. Faites le vôtre, chers collègues, ou choisissez parmi

[1] On sait que l'admirable catéchisme de M. le pasteur Babut est bien près d'être un chef-d'œuvre. Roger Hollard père l'avait donné à lire au philosophe Taine qui, l'ayant lu, exprima son étonnement et le jugea suffisant, puisqu'il confia sa fille au pasteur protestant.

ceux qui existent, mais que votre enseignement soit bien à vous, l'expression adéquate de vos convictions propres, de votre expérience religieuse, la substance de votre foi. Que les enfants sentent que vous vivez ce que vous dites, que votre cœur est plein de cet amour divin dont vous parlez et à votre flamme d'autres flammes s'allumeront. Les heures dont nous disposons seront trop courtes alors et nous remporterons cette victoire, à laquelle nous devons aspirer, c'est que le catéchisme soit la leçon de la semaine la plus aimée de l'enfant.

Il est temps de poser la plume, il est temps de conclure. Notre étude a un caractère beaucoup trop individuel, nous le sentons bien, mais à qui la faute? Si nous avons accepté cette tâche, c'était dans la pensée que nous n'aurions qu'à résumer, à condenser, dans un rapport général, le résultat des délibérations approfondies de huit conférences pastorales. Mais il paraît qu'il y a d'abord deux arrondissements où les pasteurs n'ont pas de conférences entre eux. Sur les six autres, un seul, comme je l'ai déjà dit, nous a envoyé un rapport, le VIIIe. Le Ve nous a envoyé une lettre et quatre thèses. Le IIe est le nôtre, et j'ai assisté à l'intéressante discussion à laquelle le sujet a été soumis. Restent trois conférences qui n'ont pas donné signe de vie. Évidemment, je ne pouvais tirer de ces indications, plutôt négatives, une conclusion générale.

Néanmoins, nous savons qu'il y a, dans les pages qui précèdent, des vues qui nous sont communes, qui ne peuvent pas ne point l'être. Certainement, nous affirmons tous que notre mission comme éducateurs de la jeunesse est de former des individualités chrétiennes. « Nulle évolution dans l'existence des peuples ne peut être créée si ce n'est par l'effort individuel, » a écrit Elisée Reclus dans la préface de son ouvrage *l'Homme et la terre*. Et il ajoute : « C'est dans la personne humaine, élément primaire de la société, qu'il faut chercher le choc impulsif du milieu, destiné à se traduire en actions volontaires pour répandre les idées et participer aux œuvres qui modifieront l'allure des nations. L'équilibre des sociétés

n'est instable que par la gêne imposée aux individus dans leur franche expansion. La société libre s'établit par la liberté fournie dans son développement complet à chaque personne humaine, première cellule fondamentale, qui s'agrège ensuite et s'associe comme il lui plaît aux autres cellules de la changeante humanité. C'est en proportion directe de cette liberté et de ce développement initial de l'individu que les sociétés gagnent en valeur et en noblesse : c'est de l'homme que naît la volonté créatrice qui construit et reconstruit le monde. »

Ce programme superbe de liberté et cette déclaration de la puissance de l'individu nous appartiennent, avec cette adjonction pourtant que, pour nous chrétiens, cette force créatrice, dans le domaine religieux et moral, l'homme ne la trouve pas en lui-même, mais uniquement dans la foi au Christ, suprême manifestation de Dieu, seul capable de montrer le Père à nos chers catéchumènes.

Plusieurs hommes de notre génération gémissent en secret ou se plaignent ouvertement qu'ils ne voient plus Jésus-Christ. Et nos enfants entendent cette plainte, et, à peine en état de comprendre, ce souffle glacial de scepticisme et de raillerie passe sur leurs âmes. Jésus-Christ, c'est à nous à le leur montrer. Le montrons-nous à nos contemporains ? Par la miséricorde de Dieu, notre corps pastoral, dans son ensemble, est respectable, et les scandales sont rares. Il y a parmi nous des dévouements ignorés nombreux et des sacrifices réels. Est-ce assez ? Avons-nous la cohésion morale que nous devrions avoir ? Nous nous connaissons si peu, et souvent si mal. Que de jugements téméraires et de jalousies cachées ! Quel manque de solidarité ! Quel manque d'amour ! Et surtout, je vous le demande, fournissons-nous le maximum d'effort possible ? Que de temps perdu, inutilement gaspillé dans nombre de vies pastorales !

Certainement, les temps sont difficiles et les choses ont bien changé dans notre pays depuis une dizaine d'années. Quelques-uns accusent de l'état actuel la Libre-Pensée, d'autres certains instituteurs. N'avons-nous pas notre part, notre grande part de responsabilité en tout ceci, et la note de

l'humiliation n'est-elle pas celle qui nous conviendrait le mieux?

Rien toutefois n'est perdu et le découragement ne nous est pas permis. Nous pouvons bien nous écrier avec Moïse : « Je ne puis pas, à moi seul, porter tout ce peuple; il est trop pesant pour moi, » mais nous n'avons pas le droit d'ajouter : « Pour me traiter ainsi, tue-moi plutôt, je te prie[1], » car nous savons que nous ne sommes pas seuls au travail, mais que le Maitre est avec nous, chaque jour, jusqu'à la fin. Notre vocation reste la plus belle, la plus bienfaisante de toutes; notre peuple a confiance en nous, c'est à nous qu'il s'adresse pour avoir de la viande à manger, et, témoignage inappréciable, c'est à nous qu'il remet ses enfants pour leur enseigner le chemin de l'éternité. Nous n'avons pas même à les chercher, à quelques exceptions près, et dans les villes seulement, ils viennent tous à nous.

Quel privilège! et quelle responsabilité! quel honneur aussi! A l'œuvre donc, chers collègues, avec plus de joie et plus de foi! Rentrés chez nous, remettons nos cours d'instruction religieuse sur le chantier, ne pensons pas que nous ne puissions mieux faire. Visitons plus régulièrement les familles de nos catéchumènes, prions avec plus d'ardeur, semons avec plus d'enthousiasme, et nous moissonnerons, vous dis-je. Il ne se peut pas que notre travail soit vain auprès du Seigneur, si c'est vraiment à lui que nous regardons. Point d'agitation, mais un labeur sérieux, régulier, paisible, persévérant, c'est la bonne méthode. Il n'y en a pas de meilleure. Car pour nous aussi il est vrai que

« C'est dans le calme et la confiance que sera notre force.»

Esaïe XXX, 15.

[1] Nombres XI, 14.

Lausanne, 31 octobre 1907.

LA MORALE DE SÉNÈQUE

et le néo-stoïcisme [1]

PAR

CHARLES BURNIER

licencié ès lettres classiques.

D'après ces citations, il apparaît assez que Sénèque a profondément senti l'étendue de la puissance divine sur le monde et qu'il la dépeint avec une réelle éloquence. S'il est certain que, de tout temps, le stoïcisme a proclamé une Providence, — Diogène Laërce le dit [2] et Cicéron le répète souvent [3], — il faut reconnaître que Sénèque s'en fait quelquefois une idée plus noble que ses maîtres. Non pas que sa conception de la divinité diffère de celle du Portique ; comme on l'a dit [4], ce sont presque les mêmes expressions qu'il emploie, mais elles contiennent davantage ; c'est le même Dieu qu'il décrit, mais il est plus rapproché de l'homme, plus pré-

[1] Voir livraison de novembre, p. 517.

[2] Diog. Laërce, VII, 138. Il cite Chrysippe et Posidonius.

[3] Cic., *De nat. deorum*, L. I, chap. VIII, IX ; L. II, chap. II, VI, XXX, XXXI, XXXV, XXXVII, LIII, LIX. — Voyez surtout les nombreux textes cités par von Arnim, op. cit., tome II, p. 322-341, dans le chap. : « De providentia et natura artifice. »

[4] Lévy-Bruhl, *Quid de Deo Seneca senserit*, Paris, 1884, p. 26 : « Non quod multa admodum nova stoicæ doctrinæ addiderit : eadem fere verba sunt, sed plus inest verbis. Idem Deus describitur, sed nescio quomodo factus propior hominibus, imo proximus. Non cogitavit tantum de dis Seneca, sed eos quasi præsentes sensit, et vividis verbis, quales sibi apparent, expressit. »

sent dans sa vie de tous les jours. Et cependant, lorsqu'il s'agit d'établir si Dieu se borne à veiller sur ses œuvres, en général, ou s'il s'occupe de tous les détails de ce vaste ensemble, son opinion n'est pas nettement fixée : il hésite, il recule, accordant tantôt plus, tantôt moins à la Providence. Ainsi, après avoir comparé la Providence des dieux par rapport à l'homme à la sollicitude d'un père envers ses enfants, dans le passage des « *Bienfaits* » que nous venons de citer, il déclare ailleurs, sans crainte de se contredire ouvertement, que les dieux s'occupent bien plus de l'ensemble que des détails, de l'humanité tout entière que des individus [1]. Voilà qui restreint singulièrement l'intervention divine dans les choses humaines ! Parfois aussi, il attribue non pas à la Providence, mais au Destin ou à une série de causes fatales, certains phénomènes que seuls, à son avis, les insensés et les ignorants imputent aux dieux : « *Ce n'est point pour nous,* dit-il, *qu'a lieu dans le monde le retour périodique de l'hiver et de l'été.... C'est trop présumer de soi que de se croire digne d'être l'objet de ces grands mouvements* [2]. » Mais Sénèque va plus loin encore. Non seulement il nie formellement qu'il y ait entre Dieu et l'homme une distinction absolue d'essence [3], mais il refuse à Dieu toute supériorité réelle et nécessaire [4],

[1] *De Providentia*, chap. III, 1 : « .... deinde pro universis, quorum major diis cura quam singulorum est.... » Cf. Lettre XCV, 50 : « Scire illos (deos) esse, qui præsident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt interdum [in]curiosi singulorum. »

[2] *De Ira*, L. II, chap. XXVII, 2 : « .... Non enim nos causa mundo sumus hiemem æstatemque referendi.... Nimis nos suspicimus, si digni nobis videmur propter quos tanta moveantur. »

[3] *De Provid.*, chap. I, 5 : « .... quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus ejus aemulatorque et vera progenies.... »

[4] Lettre LXXIII, 12 : « Plura Juppiter habet, quæ præstet hominibus, sed inter duos bonos non est melior, qui locupletior.... » *Ibid.*, 13 : « Juppiter quo antecedit virum bonum ? Diutius bonus est : sapiens nihilo se minoris existimat, quod virtutes ejus spatio breviore cluduntur. » Cf. Lettre XLVIII, 11 : « Hoc enim est, quod philosophia promittit, ut parem deo faciat ; » *De Constantia sapientis*, chap. VIII, 2 : « Non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quoniam divina nec juvari desiderant nec lædi possunt, sapiens autem vicinus proximusque dis consistit, excepta mortalitate similis deo. »

et, à la fin du traité de la Providence, ce n'est plus l'égalité avec Dieu qu'il réclame : il place le sage au-dessus de lui et, dans le délire de son orgueil, il s'emporte jusqu'à dire : « *Ferte fortiter. Hoc est quo deum antecedatis : ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam*[1]. » Ailleurs encore, il reprend cette thèse et il écrit à Lucilius : « *Tantum sapienti sua, quantum deo omnis ætas patet. Est aliquid, quo sapiens antecedat deum : ille naturæ beneficio non timet, suo sapiens*[2]. » Tout dans ces deux derniers passages, pensées et expressions, est de l'essence même du stoïcisme primitif[3].

Tel est le langage de Sénèque quand il se prononce sur les rapports entre Dieu et l'homme. Après s'être livré à d'admirables mouvements d'éloquence sur la gloire de Dieu manifestée par ses œuvres extérieures, après avoir exalté la bonté de la Providence, avec infiniment de douceur et de gratitude, ne dirait-on pas qu'il cherche à compenser les notions plus hautes et plus pures, qui se font jour dans ses ouvrages, par un retour obstiné aux orgueilleuses maximes du Portique ?

Maintenant que nous venons de résumer les principaux points de la métaphysique religieuse de Sénèque et de son école, répondons à la question que nous nous posions tout à l'heure : quels sont les devoirs de l'homme envers Dieu ? L'imiter[4], et pour cela pratiquer le bien, lui obéir[5], dit Sénèque ; il prononce aussi le mot « *aimer Dieu* », mais vaguement, sans y insister, uniquement pour ramener les esprits

[1] *De Provid.*, chap. VI, 6. — [2] Lettre LIII, 11.

[3] Chrysippe proclame, en effet, que Jupiter ne surpasse pas les hommes par sa vertu. Cf. von Arnim, op. cit., tome III, p. 58, § 246 : « *Ἀλλὰ κατὰ Χρύσιππον οὐδὲ τοῦτο περίεστιν αὐτοῖς* (sc. *Θεοῖς τὸ εὐδαιμονεῖν*), *ἀρετῇ τε γὰρ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Διὰ τοῦ Διώνος, ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Διὰ καὶ τὸν Διώνα, σοφοὺς ὄντας, ὅταν ἕτερος θατέρου τυγχάνῃ κινουμένου.* » Plut. de comm. not., 33. Cf. *Ibid.*, tome I, p. 129, § 564 : « *οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι Θεῶν καὶ ἀνθρώπων εἰρήκασιν.* » Proclus in Plat. Tim., II, 106 f. Cic., *De leg.*, I, 25 : « Jam vero virtus eadem in homine ac deo est neque alio ullo ingenio præterea. »

[4] Lettre XCV, 50 : « Vis deos propitiare ? bonus esto. Satis coluit, quisque imitatus est. » Cf. *De Clementia*, L. I, chap. VII, 1 ; *De Ira*, L. II, chap. XVI, 2.

[5] *De Vita beata*, chap. XV, 7 : « In regno nati sumus : deo parere libertas est. »

superstitieux à une idée plus juste de la bonté divine, en montrant qu'au lieu d'être redouté Dieu doit être aimé[1]. Mais, dira-t-on, comment ces recommandations se concilieront-elles avec les idées que Sénèque professe sur la nature de Dieu et sur la nature de l'homme? Au point de vue stoïcien, remarquons-le, il n'y a pas ici contradiction. En effet, pour les disciples du Portique, la raison de l'homme, c'est Dieu même : imiter Dieu, c'est donc suivre sa propre nature et sa raison ; c'est laisser agir l'émanation divine que chaque homme porte en soi. Dieu, — nous l'avons vu, — c'est aussi le Destin : lui obéir, c'est donc se soumettre, en ce qui concerne les événements extérieurs, à la loi fixe et immuable qui règle de toute éternité le cours universel des choses, et suivre, en ce qui concerne les mouvements de notre âme, une loi identique à la nature de notre âme elle-même. Désespérant de s'affranchir de la nécessité qui l'opprime, le sage déguise cet asservissement en s'efforçant de le rendre volontaire : il accepte la condition qui lui est imposée et s'y résigne gaîment. Que sera donc cet amour, dont parle quelquefois Sénèque, envers un être dont l'action se résout dans la fatalité et dont la substance est identique à celle de l'âme? Ce sera simplement un sentiment de gratitude à l'égard de la Providence qui répand ses bienfaits sur l'ensemble du monde et qui veille à sa conservation matérielle.

Or, nulle part, Sénèque n'établit un rapport plus étroit entre la nature divine et la nature humaine ; nulle part, il ne semble pressentir cette réciprocité d'affection qui unit la créature à son créateur dans l'amour chrétien, par le lien puissant de la grâce. Du reste, comment pourrait-il s'élever à une notion plus haute de l'amour de Dieu, puisqu'il affirme

[1] *De Benef.*, L. IV, chap. XIX, 1 : « Deos nemo sanus timet; furor est enim metuere salutaria, nec quisquam amat, quos timet. » Cf. Lettre CXXIII, 16 : « Superstitio error insanandus est : amandos timet ; quos colit, violat. Quid enim interest, utrum deos neges an infames! » Cet amour appartient si peu au fond de la doctrine de Sénèque que, dans sa Lettre XCV, où il traite des premiers principes de la morale, il ne le fait point entrer dans les devoirs de l'homme envers Dieu.

que l'homme est indépendant, qu'il tire sa vertu de lui-même et qu'il doit tendre à devenir non le suppliant, mais l'égal ou même le supérieur des dieux[1]? Aussi trouvons-nous que M. Lévy-Bruhl fait trop d'honneur à Sénèque lorsqu'il écrit : « *Quum de eis quæ dî hominibus largiuntur, de eis quæ homines dîs debent, loquitur, jam non discipulum, nisi fallor, sed magistrum audimus ; non ea reddit tantummodo, quæ accepit, sed ipse docet de suo*[2]. » Certes, nous reconnaissons volontiers que l'esprit religieux ne manque pas à Sénèque quand il se prononce sur les devoirs de l'homme envers Dieu, et que ses préceptes, pris isolément, portent souvent la marque d'une piété inconnue aux anciens stoïciens[3]. Mais ce qui détruit, en bonne partie, la valeur de ces préceptes, c'est que Sénèque en revient toujours au panthéisme fataliste de ses maîtres et que, par là même, il enlève à l'homme toute espérance en la bonté d'un Dieu dont la puissance est infinie. Sans doute, il parlera quelquefois de la prière[4], dont l'ancien stoïcisme ne nous a transmis qu'un seul exemple (celle de Cléanthe[5]), mais qu'est-ce que la prière pour lui? L'aspiration d'un esprit imparfait vers les

[1] Lettre XLI, 1 : « Facis rem optiman et tibi salutarem, si ut scribis, perseveras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare, cum possis a te impetrare. » Cf. Lettre XXXI, 5 : « Quid votis opus est? Fac te ipse felicem. » *Ibid.*, 8 : « Hoc est summum bonum. Quod si occupas, incipis deorum socius esse, non supplex. » Voyez encore les passages cités : *De Provid.*, chap. VI, 6, et Lettre LIII, 11.

[2] Lévy-Bruhl, op. cit., p. 5.

[3] Voyez, en effet, avec quelle élévation de pensée, Sénèque s'exprime sur la vraie manière d'honorer la divinité : « Vultisne vos deum cogitare magnum et placidum, et majestate leni verendum; amicum et semper in proximo, non immolationibus et sanguine multo colendum; — quæ enim ex trucidatione innocentium voluptas est? — sed mente pura, bono honestoque proposito. Non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt; in suo cuique consecrandus est pectore. » Frag. 123, ap. Lact., *Inst.*, VII, 25, 3. — Zénon, lui, se bornait à défendre de bâtir des temples aux dieux, parce que, disait-il, un temple n'est pas un édifice sacré et digne de nos respects, et qu'étant l'ouvrage d'artisans grossiers, il ne peut avoir un grand prix. Voir Plut. de Stoic, rep. 6, 1.

[4] Lettre X, 4; *De Benef.*, L. V, chap. XXV, 4; *Ad Helv. de consol.*, chap. XVIII, 5.

[5] Von Arnim, op. cit., tome I, p. 118, § 527, et p. 121, § 537.

biens dont la divinité dispose, aspiration dont un esprit supérieur (*deorum socius, non supplex*[1]) saura se débarrasser. Et, même dans cet ordre d'idées, quelle est la valeur logique d'un pareil acte si le Dieu suprême, c'est le Destin : « *inexorabilis fatorum necessitas*[2] ? » Après avoir dit à Lucilius : « *Roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde tunc corporis*[3], » il déclare ailleurs que l'homme doit plus à la philosophie qu'aux dieux, car ceux-ci ne lui ont donné que la vie et c'est à la seule philosophie et, par conséquent, à lui-même, qu'il doit la sagesse d'en bien user[4]. Ainsi donc, tantôt, — et c'est le plus souvent, — Sénèque s'exprime comme un stoïcien rigoureux, assimilant Dieu à la Nature, au Destin, à la Fortune, à la série immuable des causes qui s'enchaînent ; tantôt, comprenant l'insuffisance de ces froides abstractions pour consoler et pour guider les âmes, c'est-à-dire pour remplir sa mission de directeur de conscience, il est entraîné à se représenter Dieu comme un être compatissant, qui écoute les prières de ses créatures. Mais, même lorsque ses prescriptions au sujet du culte dû à Dieu ont une couleur religieuse assez prononcée, c'est presque toujours à l'invincible nécessité qu'il se réfère. On comprend dès lors qu'avec de pareilles incertitudes sur la nature, l'objet et l'action de la Providence, Sénèque se trouvait bien embarrassé pour définir, d'une façon plus précise, les devoirs de l'homme envers Dieu.

Enfin, quelle sera pour l'ami de Lucilius la signification de la mort? On connaît l'ironie de Cicéron : « *Stoici autem usuram nobis largiuntur, tamquam cornicibus: diu mansuros aiunt animos, semper negant*[5]. » Ce témoignage, quoique bien court, est fort clair, et il est facile d'en vérifier

[1] Lettre XXXI, 8, loc. cit. — Posidonius et Hécaton disaient aussi que le sage prie et demande aux dieux les véritables biens. Voir Diog. Laërt., VII, 124.

[2] Lettre CI, 7.

[3] Lettre X, 4, loc. cit.

[4] Lettre XC, 1. Il ajoute cependant une restriction : « Nisi ipsam philosophiam di tribuissent. » *Ibid.*, 1.

[5] *Tusc.*, L. I, chap XXXI, 77

l'exactitude, sans entrer dans de longs détails. Cléanthe admettait, en effet, que toutes les âmes subsistent jusqu'au moment où le monde est détruit par le feu (ἐκπύρωσις), tandis que Chrysippe réservait ce privilège aux âmes des sages seulement[1]. C'était donc leur accorder une prolongation de durée, mais ce n'était pas leur donner l'immortalité. Sur cette question, Sénèque demeure fort hésitant. Selon les circonstances, tantôt il affirme[2], tantôt il nie[3] la vie future, ou bien encore, il se borne à poser ces deux alternatives, sans se prononcer pour l'une plutôt que pour l'autre[4]. Le seul de ses ouvrages où la doctrine de la vie future soit exposée avec quelque développement c'est la « *Consolation à Marcia;* » or, ce petit écrit est peut-être celui qui montre le mieux le scepticisme et l'incertitude de l'auteur en ces matières. Après avoir soutenu la cause du néant[5], Sénèque, sans transition pour ainsi dire, parle de la vie future comme d'un dogme incontesté[6]. Il représente à Marcia, probablement pour lui ouvrir une perspective plus consolante, que le fils qu'elle pleure est monté au ciel et qu'il jouit de la société des Catons et des Scipions[7]; puis il conclut par la doctrine de l'« ἐκπύρωσις[8], » ramenant ainsi cette immortalité à la solution des anciens stoïciens. Ailleurs encore, il se plait à décrire, par opposition aux tristesses de la vie présente, un avenir de félicité et de splendeur au-delà du tombeau, et il dit à Lucilius: « *Cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini huma-*

[1] Von Arnim, op. cit., tome II, p. 223, § 811 : « *Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας* (scil. *τὰς ψυχὰς*) *ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνων.* » Diog. Laërt., VII, 157, loc. cit.

[2] Lettres LXIII, 16; CII, 22-30; LXXXVI, 1; LXXVI, 25; LVII, 7-9.

[3] *Ad Marciam de consol.*, chap. XIX, 5; Lettres LIV, 3-6; XXX, 5-7.

[4] Lettres XXIV, 18; LXV, 24; LXXI, 16; *Ad Polyb. de consol.*, chap. IX, 3 « Quid itaque ejus desiderio maceror, qui aut beatus aut nullus est? »

[5] *Ad Marciam de consol.*, chap. XIX-XX.

[6] *Ibid.*, chap. XXIII-XXV.

[7] *Ibid.*, chap. XXV, 1 : « Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit;.... deinde ad excelsa sublatus inter felices currit animas. Excepit illum cœtus sacer, Scipiones Catonesque, interque contemptores vitæ et beneficio.... liberos parens tuus, Marcia. »

[8] *Ad Marciam de consol.*, chap. XXVI, 6, 7.

nique secernat, corpus hic, ubi inveni, relinquam, ipse me dis reddam[1] » ...« *Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, æterni natalis est*[2]. » Mais, au début de cette lettre, il prend soin de l'avertir que toutes ces espérances d'immortalité ne sont pour lui qu'un beau rêve, ou plutôt qu'un joli rêve (*bellum somnium*[3]). Ainsi, du moment que certaines affirmations de Sénèque se trouvent démenties par les écrits mêmes dont elles sont extraites, il est impossible, sans forcer les textes, d'admettre le point de vue de Holzherr, qui veut, malgré tout, faire de Sénèque un partisan convaincu de l'immortalité de l'âme[4].

Mais comment expliquer ces contradictions et ces alternatives d'opinions diverses? Ici, comme ailleurs, il importe de se souvenir que Sénèque est un éclectique, qu'il ne s'attache pas uniquement à un homme ou à un système, — nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant, — mais qu'il est l'écho, en quelque sorte, de plusieurs opinions, parfois contradictoires. Or, n'est-il pas vraisemblable que lorsqu'il parle de l'immortalité du sage[5], il partage l'avis de Chrysippe, qui, nous venons de le voir, faisait une distinction entre le sort du vulgaire et celui des sages, et que, lorsqu'il parle d'un surcroît de vie pour tous les hommes[6], il suit l'opinion de Cléanthe, qui étendait indistinctement à toutes les âmes cette prolongation de durée jusqu'à l'« ἐκπύρωσις »? D'autre part, lorsqu'il nie la vie future, Sénèque ne s'écarte pas non plus de la doctrine stoïcienne, puisque Panétius, comme nous l'avons déjà indiqué, rejetait complètement la croyance à l'immortalité de l'âme[7]. Où il s'en écarte tout à fait, c'est quand il incline à penser que l'âme est immortelle[8]. Mais rien ne prouve que ce soit là pour Sénèque une cer-

[1] Lettre CII, 22. — [2] *Ibid.*, 26. — [3] *Ibid.*, CII, 2.

[4] Holzherr, *Der Philosoph Seneca*, Rastatt, 1858, 59 ; tome II, p. 59-76.

[5] Letrres LXVII, 7 ; LXXXI, 1, loc. cit.

[6] *Ad Marciam de consol.*, chap. XXVI, 7.

[7] Cf. Cic., *Tusc.*, L. I, chap. XXXII, 79 ; Cf. Schmekel, *Die Phil. der mittleren Stoa*, op. cit., p. 197.

[8] Lettre LVII, 9.

titude, et qu'après avoir émis des doutes réitérés sur la possibilité d'une seconde vie, il en soit arrivé à la conviction personnelle de l'immortalité de l'âme. Ce que nous savons du caractère de sa morale nous porte plutôt à croire que, lorsqu'il assigne à l'âme une éternelle durée, il emprunte à Platon, dont il se rapproche sûrement plus que les anciens stoïciens[1], une pensée qui se prête à de magnifiques développements et qui lui apparaît en même temps comme un puissant motif de consolation[2].

L'homme du Portique n'est donc point sur la terre pour se préparer, par l'usage de la vie, à la future immortalité. Ainsi, le véritable fondement de la morale religieuse lui manque absolument, et il va de soi qu'en voulant s'affranchir de la dépendance envers Dieu, qu'en se proclamant Dieu lui-même, il s'arroge le droit de disposer librement de sa vie. En effet, flétri par Platon[3] et Cicéron[4], le suicide est justifié par tous les anciens stoïciens[5]. Sénèque, à son tour, glorifie le suicide dans de nombreux passages, soit comme une voie toujours ouverte à la liberté[6], soit comme un moyen d'échapper aux incommodités de la vie[7], soit comme une

[1] Cf. Zeller, op. cit., p. 205, et aussi C. Martha, op. cit., p. 58 : « Cependant, sur les grandes questions religieuses et morales, Sénèque ne fait que reproduire les idées de Platon, que Cicéron avait déjà répandues et popularisées, en leur enlevant les grâces subtiles de l'imagination grecque. »

[2] Remarquons encore qu'en s'emparant successivement de plusieurs thèmes et en les développant sans trop s'inquiéter qu'ils soient contradictoires, Sénèque ne fait que suivre les leçons des rhéteurs qui furent ses maîtres.

[3] Platon, *Lois*, X.

[4] Cic., *Tusc.*, L. I, chap. XXX ; *Songe de Scipion*, chap. VIII.

[5] Von Arnim, op. cit , tome III, p. 187, § 757 : « *εὐλόγως τέ φασιν ἐξάγειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφόν, καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων, κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις.* » Diog. Laërt., VII, 130. Cf. Sénèque, Lettre CIV, 21 : « Quod si convivere etiam græcis juvat, cum Socrate, cum Zenone versare : alter te docebit mori, si necesse erit : alter, antequam necesse erit. »

[6] *De Ira*, L. III, chap. XV, 3, 4 ; *Ad Marciam de consol.*, chap. XX ; Lettres XII, 10 ; XXVI, 10.

[7] *De Provid.*, chap. VI, 7-9 ; Lettres LXX, 5, 6, 12 ; XCI, 15, 21 : « Non sumus in ullius potestate, cum mors in nostra potestate sit. »

preuve d'héroïsme[1], ou tout simplement de raison[2]. Lorsque Marcellinus, atteint d'une maladie, non pas incurable, mais longue et pénible, délibère s'il doit mourir, un stoïcien que Sénèque ne nomme pas, mais qu'il se garde bien de contredire, l'y exhorte en ces termes: « *Noli, mi Marcelline, torqueri, tamquam de re magna deliberes. Non est res magna vivere: omnes servi tui vivunt, omnia animalia: magnum est honeste mori, prudenter, fortiter. Cogita, quamdiu jam idem facias: cibus, somnus, libido, per hunc circulum curritur. Mori velle non tantum prudens aut fortis aut miser, etiam fastidiosus potest*[3]. » Il n'est pas besoin d'ajouter que Marcellinus suivit ce conseil. Et, en effet, dit Sénèque: « *Ne sais-tu pas que mourir est un des devoirs de la vie? Tu n'abandonnes aucun des devoirs, car le nombre ne t'en est pas fixé.... Il en est de la vie comme d'un drame, où ce n'est pas la durée, mais la bonne conduite qui importe. Il est indifférent que tu finisses à tel ou tel point. Finis où tu voudras; seulement que le dénouement soit bon*[4]. » Si Sénèque n'a aucun doute ici sur la légitimité du suicide, il distingue cependant ailleurs des cas où il ne lui semble pas permis de se donner la mort. Il condamne formellement ces mélancoliques et ces blasés, nombreux de son temps, qui quittent la vie par lassitude, après en avoir épuisé toutes les jouissances, et qui ne cèdent qu'à leur fantaisie: « *L'homme courageux et sage* dit-il[5],

[1] *De Vita beata*, chap. XIX ; *De Provid.*, chap. II, 9-12. (Suicide de Caton.)

[2] Lettre LXX, 27 : « Quid ergo? Quod animi perditi quodque noxiosi habent, non habebunt illi, quos adversus hos casus instruxit longa meditatio et magistra rerum omnium ratio? » *Ibid.*, 28 : « Eadem illa ratio monet, ut, si licet, moriaris quemadmodum placet : si minus, quemadmodum potes et quicquid obvenerit, ad vim afferendam tibi invadas. »

[3] Lettre LXXVII, 6.

[4] *Ibid.*, 19 : « Quid? tu nescis unum esse ex vitæ officiis et mori? Nullum officium relinquis. Non enim certus numerus, quem debeas explere, finitur. » *Ibid.*, 20 : « Quomodo fabula, sic vita non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet, quo loco desinas. Quocumque voles desine : tantum bonam clausulam inpone. »

[5] Lettre XXIV, 25 : « Vir fortis ac sapiens non fugere debet e vita, sed exire. Et ante omnia ille quoque vitetur affectus, libido moriendi. » Cf. *Ibid.*, 26 : « Quos-

ne doit pas s'enfuir de la vie, mais prendre congé. Et surtout gardons-nous d'une maladie qui s'est emparée de bien des gens, la passion du suicide. » Il ne veut pas non plus qu'on ait recours au suicide par crainte de la mort[1], ou pour éviter la vieillesse, tant qu'elle vous laisse intacte la meilleure partie de vous-même[2]. Et il reconnait qu'une foule de circonstances peuvent nous déterminer à prévenir ou à attendre la mort, quand une violence étrangère nous y condamne[3].

Certes, en songeant aux mœurs et aux lois de l'Empire, en se rappelant le temps de Tibère et de Néron[4], on s'étonne moins qu'un philosophe tel que Sénèque, exposé plus que tout autre aux caprices de la tyrannie, se soit plongé si souvent dans ces longues méditations sur la mort volontaire, comme pour se fortifier lui-même contre l'ennemi et pour se ménager une retraite honorable. « *Ce n'est pas la philosophie qui parle par sa bouche*, a-t-on dit très justement[5], *mais mille sentiments souvent contraires, la crainte de la douleur, l'espérance d'une fin paisible, la peur de l'ignominie, l'amour d'un beau trépas. De là, dans ces méditations, je ne sais quel accent pathétique qui fait oublier qu'on lit un philosophe. On entend un personnage de tragédie, mais cette tragédie est de l'histoire.* » Cependant, quels que soient les mobiles qui poussent Sénèque à faire l'apologie du suicide, et malgré les réserves qu'il formule parfois, ne mesure-t-on pas l'influence démoralisante que devaient avoir de pareils préceptes et ne comprend-on pas qu'une société instruite à mépriser si profondément la vie ait été prodigue de victimes?

dam subit eadem faciendi videndique satietas et vitæ non odium sed fastidium.... Multi sunt qui non acerbum judicent vivere, sed supervacuum. »

[1] Lettre LXX, 8, 9.

[2] Lettre LVIII, 32-37.

[3] Lettre LXX, 11 : « Non possis itaque de re in universum pronuntiare, cum mortem vis externa denuntiat, occupanda sit an expectanda. Multa enim sunt, quæ in utramque partem trahere possunt. »

[4] Sur le traitement infligé à nombre de philosophes stoïciens durant les années de Tibère et de Néron, voyez Zeller, op. cit., p. 683, rem. 2.

[5] C. Martha, op. cit., p. 38.

CHAPITRE III

I. Sources étrangères au Portique. — II. Conclusion.

I

De la comparaison que nous venons d'établir, il résulte que Sénèque, tout en restant attaché à la doctrine du Portique, qui est le fondement de sa pensée, se permet néanmoins de la modifier, de la compléter, de l'humaniser sur certains points, comme, du reste, la plupart des néo-stoïciens. Lui-même revendique souvent d'ailleurs, avec beaucoup d'insistance, le titre de philosophe indépendant : « *Nous ne sommes pas sujets d'un roi*, s'écrie-t-il[1], *chacun relève de soi seul.* » Ou bien : « *Je ne me suis mis sous la loi de personne*; *je ne porte le nom d'aucun maître. Si j'ai souvent foi en l'autorité des grands hommes, sur quelques points c'est à moi que j'en appelle*[2]. » Ou encore : « *Je montrerai que telle est aussi l'opinions des stoïciens, non que je me sois imposé la loi de ne rien hasarder contre le dire de Zénon ou de Chrysippe, mais parce qu'ici la chose même permet que je me range à leur avis : suivre toujours l'opinion d'un seul n'est pas d'un sénateur, mais d'un homme de parti*[3]. » Cette liberté d'allures fut de tout temps, nous l'avons vu, un trait caractéristique des philosophes romains, qui pratiquaient l'éclectisme dans une mesure assez large. Sénèque tient aussi à se réserver le droit « *de passer dans un camp étranger, non comme transfuge, mais comme éclaireur*[4], » selon ses propres termes. Et cela s'explique bien naturellement. Puisqu'il voue tous ses soins à l'étude de la

[1] Lettre XXXIII, 4 : « Non sumus sub rege : sibi quisque se vindicat. »

[2] Lettre XLV, 4 : « Non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero. Multum magnorum virorum judicio credo, aliquid et meo vindico. »

[3] *De Otio*, chap. III [30], 1. Voyez encore à ce sujet : Lettres LXXX, 1 ; LXXXIV, 3 ; *De Vita beata*, chap. III, 2, 3.

[4] Lettre II, 5 : « Hodiernum hoc est, quod apud Epicurum nanctus sum, soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator. »

morale pratique et qu'il cherche moins à instruire qu'à guérir, il préconise les remèdes qui lui semblent le mieux appropriés à la nature du mal qu'il veut combattre, sans beaucoup s'inquiéter de leur provenance. S'il rencontre, au cours de ses lectures, une pensée qui le frappe, il s'empresse de la recueillir, quel qu'en soit l'auteur, pour l'offrir à l'occasion à l'un de ses disciples, estimant que dans toutes les écoles il y a à admirer et que tout ce qui est vrai lui appartient : « *Ne crois pas,* dit-il à Lucilius, *que ces maximes appartiennent en propre à Epicure : elles sont à tout le monde*[1]. » Mais il ne suffit pas de constater que Sénèque sait aussi faire preuve d'indépendance. Essayons, maintenant, de préciser les différentes sources auxquelles il puise en dehors de son école.

* * *

D'une manière générale, tous les systèmes philosophiques antérieurs au néo-stoïcisme, Sénèque les a étudiés pour sa satisfaction personnelle et pour élargir le cercle de ses connaissances, puis, pour en tirer des instructions pratiques et utiles à répandre. Quintilien, qui est pourtant son ennemi littéraire, ne peut s'empêcher de rendre hommage à l'étendue de son savoir et à son génie facile et abondant[2], qui lui a permis de se familiariser avec toutes les découvertes de la sagesse humaine. Ses lectures nombreuses et variées, son désir d'augmenter sa culture intellectuelle[3], son habitude du monde et des affaires, voilà autant de facteurs qui, outre ceux que nous avons déjà indiqués, contribuèrent à lui donner cet esprit de tolérance et de largeur. Parcourez ses traités spéciaux et ses Lettres : vous rencontrerez presque à chaque page des réminiscences philosophiques ou littéraires, des exemples tirés de l'histoire, des citations d'auteurs classiques ou de moralistes célèbres, qui témoignent assez que Sénèque possédait, à défaut d'une érudition très solide, une foule de

[1] Lettre XXI, 9 : « Has voces non est quod Epicuri esse judices : publicæ sunt. »

[2] Quintil., *Instit. Orat.*, X, I, 125 : « Cujus et multæ alioqui et magnæ virtutes fuerunt, ingenium facile et copiosum, plurimum studii, multa rerum cognitio, in qua tamen aliquando ab his, quibus inquirenda quædam mandabat, deceptus est. »

[3] Voyez ce qu'il dit de l'utilité des lectures, Lettre LXXXIV, 1.

notions et d'idées sur les sujets les plus divers. Et comme, d'ordinaire, il ne cherche pas à nous cacher la provenance de ses emprunts, on peut tenter d'en établir la liste.

C'est ainsi que, parmi les philosophes grecs, Sénèque admire profondément le caractère pratique de l'enseignement de Socrate, « *qui ramena toute la philosophie à la morale*[1]. » Il parle toujours de lui avec le plus grand respect, il cite fréquemment ses paroles et engage ses disciples à le prendre pour guide[2]. Chaque fois qu'il a l'occasion de rappeler le souvenir des grands hommes de l'antiquité, qui opposèrent aux cruautés du sort une fermeté inébranlable, le nom de Socrate occupe la première place. « *Il mérite*, dit-il, *l'éloge admirable, l'éloge unique que, jusqu'à la fin, personne ne le vit plus gai ni plus triste que de coutume. Il fut toujours égal dans ces grandes inégalités du sort*[3]. » Peut-être, l'exemple de Socrate a-t-il exercé sur l'esprit de Sénèque encore plus d'influence que sa doctrine ; c'est, du moins, ce qui nous semble ressortir des différents passages où Sénèque célèbre la mémoire du philosophe d'Athènes. Celui-ci, en effet, tout comme les stoïciens, possédait un idéal de vie : idéal de sagesse, de justice, de bravoure et d'indépendance; le principe fondamental qu'il voulait faire triompher, c'était la suprématie de la raison éclairée, et l'on sait que sa vie fut entièrement digne de sa doctrine. Dès lors, on conçoit facilement que Sénèque, qui aimait à présenter à l'admiration de ses disciples des exemples d'héroïsme et de fidélité au devoir, ait tenu à faire figurer Socrate à côté des sages de son école, qui préférèrent mourir plutôt que de consentir à n'importe quel compromis avec leur conscience.

Dans plusieurs de ses Lettres, Sénèque étudie pour son ami Lucilius un point particulier de la doctrine platonicienne.

[1] Lettre LXXI, 7 : « Socrates qui totam philosophiam revocavit ad mores.... »

[2] Lettre CIV, 21, 27-29 ; *Ad Helviam de consol.*, chap. XIII, 4 ; *De Vita beata*, chap. XXVI, 4-8 ; *De Benef.*, L. VII, chap. XXIV, 1, 2.

[3] Lettre CIV, 28 : « O illam mirabilem laudem et singularem : usque ad extremum nec hilariorem quisquam nec tristiorem Socraten vidit. Æqualis fuit in tanta inæqualitate fortunæ. »

L'influence puissante, multiple, intéressant vraiment l'histoire du monde, du génie de Platon sur les idées de ses successeurs, se fait également sentir chez Sénèque. A la vérité, le contraire serait fort étonnant : les néo-stoïciens — et tout particulièrement Sénèque — ne devaient-ils pas souscrire avec empressement aux préceptes de Platon sur l'endurcissement physique et moral [1], sur la tranquillité d'âme, voisine de l'impassibilité, qu'il conseille de garder dans toutes les dispensations de la destinée, et sur la nécessité de mettre la force de volonté à l'abri des dangers dont la menace le sentiment [2] ? Déjà Panétius qui, nous l'avons vu, ne craignait pas de chercher dans les doctrines rivales tout ce qui pouvait inspirer de fortes résolutions, appelait Platon le plus sage, le plus saint, l'Homère des philosophes [3]. Sénèque, dont la morale pratique s'accommode volontiers de toutes les pensées salutaires, partage entièrement cette opinion : il lit, il admire Platon et il communique à ses disciples la substance de ses lectures. Tantôt il expose à Lucilius la division des êtres selon Platon, en se plaignant de la pauvreté du vocabulaire latin, qui l'empêche de rendre exactement la pensée de l'auteur [4] ; tantôt il résume les opinions de Platon, ainsi que celles d'Aristote et des stoïciens, sur la cause première, en invitant son ami à choisir le système qui lui paraît le plus vraisemblable [5]. Mais ces études ne lui fournissent pas seulement un

[1] *Lois*, XII, 942, d-e, d'après Th. Comperz, *Les Penseurs de la Grèce*, ouvr. trad. de la deuxième édit. allem., par A. Reymond, Lausanne, 1905, tome II, p. 534.

[2] Voir *Rép.*, X, 606, b-d, et aussi 603, e. sq., et III, 387, d. sq., d'après Th. Comperz, op. cit., tome II, p. 535.

[3] Voir Cic., *Tusc.*, L. I, chap. XXXII, 79, loc. cit. : « Credamus igitur Panætio a Platone suo dissentienti ? quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat.... »

[4] Lettre LVIII, 1 : « Quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit, numquam magis quam hodierno die intellexi. Mille res inciderunt, cum forte de Platone loqueremur, quæ nomina desiderarent nec haberent, quædam vero, quæ cum habuissent, fastidio nostro perdidissent. »

[5] Lettre LXV, 10 : « Fer ergo judex sententiam et pronuntia, quis tibi videatur verisimillimum dicere, non quis verissimum dicat. Id enim tam supra nos est quam ipsa veritas. »

texte de spéculation ; il veut en tirer des conclusions pratiques : « *Comment les « idées » platoniciennes me peuvent-elles rendre meilleur?* » dit-il à Lucilius [1]. « *Que retirerai-je de tout cela qui puisse réprimer mes passions? Tout au moins ceci, que tout objet qui flatte les sens, tout ce qui nous enflamme et nous irrite est, suivant Platon, en dehors des choses qui sont réellement.* »

Dans son éclectisme en matière de direction morale, Sénèque n'hésite pas à chercher son bien jusque dans les écrits d'Epicure. C'est là une source à laquelle il puisa toujours largement, et l'attitude qu'il prit vis-à-vis de ce philosophe fait honneur à son esprit de justice et de tolérance. La doctrine de l'épicurisme lui était devenue familière : il ne l'avait pas étudié en stoïcien intransigeant pour la combattre sommairement et la rejeter ensuite dans son ensemble. Sans doute, il dévoile les vices de l'enseignement d'Epicure : les principes de sa morale ont pour conséquence une vie de désordre et aboutissent, bon gré, mal gré, à l'apologie de la débauche [2]. Il repousse la théorie du plaisir qui, loin d'être le souverain bien, n'est même pas un bien [3], et il s'emporte contre ceux qui croient que les stoïciens ne cultivent la vertu qu'en vue de la jouissance qu'elle procure : « *Tu me demandes ce que je cherche dans la vertu? Elle-même : car, elle n'a rien de*

[1] Lettre citée, LVIII, 26 : « Quomodo meliorem me facere ideæ Platonicæ possunt? Quid ex istis traham, quod cupiditates meas comprimat? Vel hoc ipsum, quod omnia ista, quæ sensibus serviunt, quæ nos accendunt et inritant, negat Plato ex his esse, quæ vere sint. » Cf. Lettre citée, LXV, 15 : « Quid te, inquis, delectat tempus inter ista conterere, quæ tibi nullum affectum eripiunt, nullam cupiditatem abigunt? Ego quidem pejora illa ago ac tracto, quibus pacatur animus, et me prius scrutor, deinde hunc mundum. » *Ibid.*, 16 : « Ne nunc quidem tempus, ut existimas, perdo. »

[2] *De Vita beata*, chap. XII, 4 : « Itaque non ab Epicuro inpulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiæ sinu abscondunt et eo concurrunt, ubi audiant laudari voluptatem. » Sénèque observe cependant, dans ce même passage, que ceux qui se couvrent de la philosophie d'Epicure, la détournent de son sens véritable. Nous reviendrons sur ce point tout à l'heure.

[3] *Ibid.*, chap. X, 3 : « Tu voluptatem complecteris, ego conpesco ; tu voluptate frueris, ego utor ; tu illam summum bonum putas, ego nec bonum ; tu omnia voluptatis causa facis, ego nihil. »

meilleur, elle est à elle-même son propre salaire[1]. » Mais, quoique Sénèque estime que les principes du système d'Epicure sont faux et même dangereux, il ne statue pas d'emblée, comme la plupart des stoïciens : la secte d'Epicure est une école de scandale[2]. Loin de là : « *Elle a mauvais renom*, dit-il[3], *on la diffame, mais sans qu'elle le mérite. Qui peut la connaître, s'il n'est admis à l'intérieur? Le fronton seul donne lieu aux faux bruits et incite à une coupable espérance.* » Et il affirme, sans craindre de rompre avec l'opinion des siens : « *In ea quidem ipse sententia sum, — invitis hoc nostris popularibus dicam, — sancta Epicurum et recta præcipere et, si propius accesseris, tristia; voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur et, quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati*[4]. » D'où vient donc le mal ? De ce que les préceptes honnêtes se cachent au fond de la doctrine d'Epicure, tandis que la séduction est à la surface. Epicure a été par sa vie un grand exemple de sagesse : il a prêché la vertu et il a démontré que le plus agréable pour l'homme est de vivre honnête. Malheureusement, les gens qui se réfugièrent dans sa docrine s'imaginèrent parfois trouver là un voile à leurs vices ; ils cherchèrent pour une cause mauvaise un patron respectable, et croyant que leurs passions seraient ainsi à couvert, ils s'y abandonnèrent sans réserve. Le titre et l'enseigne importent donc beaucoup, et il faut que ce titre et cette enseigne ne produisent aucune équivoque, mais excitent l'âme à repousser énergiquement les vices. Ainsi pense Sénèque[5]. Après quoi, il ménage une large place aux préceptes particuliers d'Epicure, qu'il loue pour le moins autant que ceux de sa propre école. Que de fois, en effet, à la fin de ses

[1] *Ibid.*, chap. IX, 4 : « Interrogas, quid petam ex virtute? ipsam. Nihil enim habet melius, ipsa pretium sui. »

[2] *De Vita beata*, chap. XIII, 2 : « Itaque non dicam, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse. »

[3] *Ibid.*, chap. XIII, 2 : « Sed illud dico : male audit, infamis est, et inmerito. » *Ibid.*, 3 : « Hoc scire qui potest, nisi interius admissus? Frons ejus ipsa dat locum fabulæ et ad malam spem inritat. »

[4] *Ibid.*, chap. XIII, 1.

[5] *De Vita beata*, chap. XIII, passim. Cf. Lettre XXI, 9, 10.

lettres, n'envoie-t-il pas à Lucilius une pensée d'Epicure, pour servir de texte à ses méditations : « *Mais il faut finir et, selon mon engagement, payer pour cette Lettre. Ce ne sera pas de mon cru ; c'est encore Epicure que je feuillette et où j'ai lu aujourd'hui cette maxime :* « *Fais-toi l'esclave de la philosophie pour jouir d'une vraie indépendance*[1]. » Et il ajoute : « *Peut-être veux-tu savoir pourquoi je cite tant d'heureux emprunts d'Epicure plutôt que des nôtres ? Et pourquoi toi-même les attribuerais-tu à Epicure plutôt qu'au domaine public ?*[2] » Ailleurs également, après avoir de nouveau rappelé une sentence du même auteur, il répond à son disciple, qui lui reproche de donner ce qui n'est pas à lui : « *Toute vérité est mon bien, et je ne cesserai de t'envoyer de l'Epicure à foison, pour que les gens qui jurent d'après un maître et considèrent non ce qu'on a pu dire, mais qui l'a dit, sachent que les bonnes pensées appartiennent à tous*[3]. » C'est encore d'après Epicure que Sénèque recommande le choix d'un directeur de conscience ; il le dit lui-même formellement, sans omettre le nom du philosophe qu'il cite et traduit littéralement : « *Aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo faciamus ? Hoc, mi Lucili, Epicurus præcepit. Custodem nobis et pædagogum dedit, nec inmerito*[4]... » Aussi n'est-il pas étonnant que Sénèque ait voulu reproduire, en lui empruntant son autorité et ses propres termes, les prescriptions de celui qui proclamait la nécessité d'un censeur et d'un guide. Lorsqu'il engage ses disciples à recueillir quelque pensée salutaire dans leur lecture du jour et à en faire un sujet de réflexion, lui-même donne l'exemple de ces méditations, et, bien souvent, il retourne en tous sens quelque grave maxime d'Epi-

[1] Lettre VIII, 7.

[2] Lettre VIII, 8 : « Potest fieri, ut me interroges, quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum. Quid est tamen, quare tu istas Epicuri voces putes esse, non publicas ? »

[3] Lettre XII; 11 : « Quod verum est, meum est. Perseverabo Epicurum tibi ingerere, ut isti, qui in verba jurant, nec quid dicatur æstimant, sed a quo, sciant, quæ optima sunt, esse communia. » Cf. Lettres XXV, 5 ; LII, 3.

[4] Lettre XI, 8, 9.

cure, pour s'édifier le cœur et pour se fortifier contre la pauvreté, la mort, ou telle autre crainte qui l'agite[1].

Parmi les philosophes qui professaient sous l'Empire, Sénèque affectionne particulièrement Démétrius le cynique, son contemporain, et l'ami de Thraséas, dont il recueillit les dernières paroles[2]. Il refusa les richesses que Caligula lui offrait[3], et Epictète cite de lui cette fière réponse à Néron : « ἀπειλεῖς μοι θάνατον, σοί δ'ἡ φύσις[4]. » En parlant de lui, Sénèque dit « *notre* » Démétrius, de même qu'il dit ailleurs notre Epicure, notre Chrysippe ou notre Posidonius : « *Demetrius autem noster sic vivit, non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit*[5]. » Il aime à s'entretenir avec ce sage, qu'il appelle « *le meilleur des hommes*[6] » et dont il admire profondément la fermeté héroïque et la résignation dans les plus rudes dispensations de la destinée : « *Ego certe aliter audio, quæ dicit Demetrius noster, cum illum vidi nudum, quanto minus quam*[*in*] *stramentis incubantem : non præceptor veri, sed testis est*[7]. » Cet homme si énergique, qui lutta contre tous les désirs naturels, plus pauvre que tous ceux de son école, puisque à la loi qu'il s'imposait de ne rien avoir il joignait celle de ne rien demander[8], ne profes-

[1] Voyez, en particulier, la fin des Lettres XIV, XVII, XVIII, XXII, XXIII, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX. — Sénèque croit d'ailleurs que les oppositions qu'on veut établir entre les deux écoles sont souvent plus apparentes que réelles. Cf. *De Otio*, chap. III, 2 sq. — Au sujet des emprunts qu'il fait à Epicure, voyez encore W. Ribbeck, *L. A. Seneca der Philosoph u. sein Verh. zu Epikur, Plato u. dem Christentum*, Hannovre, 1887, p. 7, sq. et surtout E. Thomas (*Archiv für Geschichte der Philos.*, IV. Band, 1891, p. 560-570), qui confronte de nombreux passages de Sénèque et d'Epicure.

[2] Voir Tacite, *Ann.*, L. XVI, chap. XXXIV.

[3] Sénèque, *De Benef.*, L. VII, chap. XI.

[4] Epict., *Diss.*, I, 25, 22. — [5] Lettre LXII, 3.

[6] *Ibid.*, 3 : « Demetrium, virorum optimum, mecum circumfero et relictis conchyliatis cum illo seminudo loquor, illum admiror. » Cf. *De Benef.*, L. VII, chap. I, 3 : « Egregie enim hoc dicere Demetrius Cynicus, vir meo judicio magnus, etiam si maximis conparetur.... »

[7] Lettre XX, 9.

[8] Sénèque, *De Vita beata*, chap. XVIII, 3 : « .... hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos, quod, cum sibi interdixerint habere, interdixit et poscere. »

sait pas seulement, comme le dit Sénèque, la doctrine de la vertu, mais bien plutôt la doctrine de l'indigence[1]. En vrai cynique, Démétrius niait l'utilité de la science : à ses yeux, les recherches spéculatives sont inutiles et, pour bien vivre, un petit nombre de vérités suffit, que la nature nous a rendues accessibles[2]. Cette indifférence à l'égard de la science et de tout ce qui n'assure pas la tranquillité de l'âme est précisément, comme nous avons eu l'occasion de le relever, un des traits caractéristiques du stoïcisme romain. De même, lorsque Démétrius recommandait une soumission complète et joyeuse à la volonté de la divinité, en dépit des circonstances les plus douloureuses[3], il n'y a là rien qu'un stoïcien n'aurait pu dire au nom de son école. Aussi est-il naturel que Sénèque ait tenu à joindre à ses propres préceptes de morale pratique ceux de Démétrius le cynique dont il disait avec enthousiasme : « *Huic non dubito quin providentia et talem vitam et talem dicendi facultatem dederit, ne aut exemplum sæculo nostro aut convicium deesset*[4]. » Certes, il serait abusif de présenter ce Démétrius comme une véritable source de Sénèque, au même titre que Platon ou Epicure, par exemple, car, au point de vue des idées, il ne parait guère avoir eu d'originalité (cf. Zeller, *op. cit.*, p. 766, sq.). C'est surtout un exemple vivant que Sénèque est bien aise de pouvoir alléguer pour montrer comment se réalise concrètement l'idéal qui lui est cher et comment on arrive à réduire ses besoins à un minimum.

A l'exemple de Cicéron et de Plutarque, Sénèque s'est visiblement inspiré du « *Livre d'or* » de Crantor, « περὶ πένθους », quoiqu'il ne le cite jamais, pour composer ses trois « *Consolations* » : « *ad matrem Helviam* », « *ad Marciam* », « *ad Polybium* ». Comme on l'a dit, l'ouvrage de Crantor, qui résumait tout ce que la sagesse grecque avait produit de plus sa-

[1] *De Vita beata*, chap. XVIII, 3 : « .... non virtutis scientiam, sed egestatis professus est. »

[2] Sénèque, *De Benef.*, L. VII, chap. I, 3, 4, loc. cit.

[3] Voir Sénèque, *De Provid.*, chap. V, 5.

[4] *De Benef.*, L. VII, chap. VIII, 3.

lutaire, « *devint une sorte de fontaine publique où l'antiquité allait sans cesse soulager ses douleurs*[1]. » C'était à ce petit livre, qu'il fallait apprendre mot pour mot, selon Cicéron[2], que recouraient tous ceux qui avaient le devoir de consoler. Or, il n'est pas difficile de montrer, ainsi que G. Allers l'a fait[3], les nombreux emprunts que Sénèque doit à Crantor dans ses Consolations. Au reste, Sénèque avoue lui-même, au début de sa « *Consolation à Helvia* », qu'il a compulsé tout ce que les plus beaux génies ont laissé de monuments écrits sur les moyens d'apaiser et de modérer les chagrins[4]. Et il reproduit, en particulier, les opinions de Varron[5] et de M. Brutus qui, dans son traité « *De la vertu* », affirmait que Marcellus, exilé à Mitylène, se trouvait aussi heureux que le comporte la nature humaine[6].

En ce qui concerne la composition du « *De Ira* », il apparaît bien que Sénèque a utilisé en première ligne l'ouvrage de Chrysippe, « περὶ παθῶν », comme le prouve la comparaison qu'Allers a établie[7] entre les textes de Cicéron (*Tusc., disp.*, IV, 41 sq.), de Galenus (V, p. 388, Kühn) et de Sénèque (*De Ira,* I, 7, 2). Mais, à côté du livre de Chrysippe, Sénèque a puisé à d'autres sources encore. En effet, parmi les philo-

[1] C. Martha, *Etudes morales sur l'antiquité,* 3e édit., Paris, 1896, p. 143.

[2] *Académ.*, II, 44 : « Aureolus.... ad verbum ediscendus libellus. »

[3] G. Allers, *De Senecæ librorum de ira fontibus*, Götttingen, 1881, p. 5 et 6, rem.

[4] *Ad Helviam de consol.*, chap. I, 2 : « Præterea cum omnia clarissimorum ingeniorum monimenta ad compescendos moderandosque luctus composita evolverem, non inveniebam exemplum ejus, qui consolatus suos esset, cum ipse ab illis comploraretur. »

[5] *Ibid.*, chap. VIII, 1 : « Adversus ipsam commutationem locorum detractis ceteris incommodis, quæ exilio adhærent, satis hoc remedii putat Varro, doctissimus Romanorum, quod, quocumque venimus, eadem rerum natura utendum est ; M. Brutus satis hoc putat, quod licet in exilium euntibus virtutes suas secum ferre. »

[6] *Ibid.*, chap. IX, 4 : « Brutus in eo libro, quem de virtute composuit, ait se Marcellum vidisse Mytilenis exulantem et, quantum modo natura hominis pateretur, beatissime viventem neque umquam cupidiorem bonarum artium quam illo tempore. »

[7] Allers, op. cit., p. 43 sq.

sophes dont il cite les paroles, soit pour les réfuter, soit, au contraire, pour donner plus de force à ses arguments, nous relevons entre autres les noms d'Aristote[1], de Théophraste[2] et de Hiéronyme[3]. Que Sénèque mentionne ici Aristote, rien de plus naturel, car ne dit-il pas lui-même, en rapportant un jugement de Platon, qu'il ne cite pas moins de cinq fois dans ce traité : « *Quid enim nocet alienis uti ex parte qua nostra sunt*[4] ? » Quant à Théophraste et à Hiéronyme, tous deux disciples d'Aristote, Allers a cherché à démontrer[5] que Sénèque connaissait leurs ouvrages sur les passions et qu'il en a tiré parti pour le sujet qui l'occupait. Mais, comme nous ne possédons que quelques fragments de ces ouvrages, il est impossible de dire avec certitude jusqu'à quel point Sénèque s'en est inspiré.

Dans son traité sur la « *Tranquillité de l'âme* », Sénèque invoque à deux reprises le témoignage de Démocrite, dont il connaissait l'ouvrage : « περὶ εὐθυμίης[6]. » Telle aurait été, selon Hirzel[7], la principale source de Sénèque dans cet écrit. Mais, comme l'a fait observer O. Hense[8], qui combat cette opinion avec raison, rien ne nous autorise à émettre une pareille affirmation. Ici, comme ailleurs, Sénèque a utilisé plusieurs sources étrangères au stoïcisme[9] : à côté de Démocrite, il cite Platon, Aristote et Bion, sans qu'on puisse conclure de là qu'il soit plus redevable à l'un qu'à l'autre. Le seul auteur,

[1] *De Ira*, L. I, chap. IX, 2 ; XVII, 1 ; L. III, chap. III, 1.

[2] *Ibid.*, L. I, chap. XII, 3 ; XIV, 1.

[3] *Ibid.*, L. I, chap. XIX, 3.

[4] *Ibid.*, L. I, chap. VI, 5. Voyez encore les autres passages où Sénèque en appelle à l'autorité de Platon : L. I, chap. XIX, 7 ; L. II, chap. XX, 2 ; XXI, 10 ; L. III, chap. XII, 5-7.

[5] Allers, op. cit., p. 8 sq. Cf. p. 75 : « Deinde e Peripateticis Theophrastum et Hieronymum eum legisse equidem mihi persuasi. »

[6] *De Tranquillitate animi*, chap. II, 3 : « Hanc stabilem animi sedem græci euthymian vocant, de qua Democriti volumen egregium est.... » Chap. XIII, 1 : « Hoc secutum puto Democritum ita cœpisse : « qui tranquille volet vivere, nec » privatim agat multa nec publice, » ad supervacua scilicet referentem ... »

[7] Hirzel, *Demokrits Schrift περὶ εὐθυμίης*. (Hermes, 14 (1879), p. 354.)

[8] O. Hense, *Seneca und Athenodorus*, Freib. i. B., 1893, p. 27 sq.

[9] Voir Hense, op. cit., p. 37, 38 : « Aus Allem dürfte sich ergeben, dass

également cité dans le « *De Tranquillitate animi*[1] », qui a dû servir de modèle principal à Sénèque, c'est le philosophe stoïcien Athénodore, le fils de Sandon et le maître d'Auguste[2], ainsi que Hense l'a nettement établi dans son étude sur les rapports de Sénèque et d'Athénodore[3].

En examinant les différentes sources de Sénèque en dehors du Portique, nous ne pouvons passer sous silence la question, si souvent agitée déjà, des rapports de ce philosophe avec le christianisme. Les nombreux travaux parus à ce sujet[4] nous dispenseront d'entrer dans beaucoup de détails et, pour ne pas allonger inutilement, nous nous bornerons à signaler ici les points acquis par la critique contemporaine.

En réalité, comme le remarque G. Boissier[5], il y a à la fois dans ce problème une recherche historique et une exposition de doctrine : on peut se demander, tout d'abord, s'il est vrai que Sénèque ait connu saint Paul, puis, si les ouvrages du

Seneca *De Tranq.* wie anderwärts eine Mehrheit von Quellenschriften zu Rathe zog, und diese Annahme findet in so heterogenen Citaten wie Demokrit, Plato, Aristoteles, Bio eine weitere Stütze. »

[1] *De Tranquillitate animi*, chap. III, 1, et chap. VII, 2.

[2] Voir au sujet d'Athénodore, Hense, op. cit., p. 25 sq., et Zeller, op. cit., p. 586 sq.

[3] Hense, op. cit., p. 29 sq. — Nous ne mentionnerons ici ni Hécaton ni Posidonius, qui ont tous deux servi de modèles à Sénèque, l'un pour son traité des *Bienfaits* (cf. Schanz, op. cit., p. 302), l'autre pour ses *Questions naturelles* (cf. Schanz, op. cit., p. 305), mais qui ne sauraient être rangés parmi les sources de Sénèque étrangères au Portique, puisqu'ils appartiennent à l'école stoïcienne.

[4] Voyez surtout les ouvrages de Ch. Aubertin, *Sénèque et saint Paul*, étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre, Paris 1869 ; Kreyher, *Seneca und seine Beziehungen zum Urchristent.*, Berlin, 1887 ; G. Boissier, *La relig. rom. d'Aug. aux Antonins*, op. cit., tome II, p. 46 ; Morlais, *Etudes philosophiques et religieuses sur les écrivains latins*, Paris, 1896, chap. VIII : « Le christianisme de Sénèque » ; Tissot, *Saint Paul et Sénèque* (*Le chrétien évangélique*, 35 (1892), N° 7) ; Bräutigam, *Sen. und das Christent.* (*Ethische Kultur*, 1896, p. 90) ; R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au quatrième siècle*, Paris, 1895, p. 178. Mentionnons aussi pour mémoire l'ouvrage de Fleury, *Saint Paul et Sénèque*, recherches sur les rapports, etc., Paris, 1853, 2 vol., qui a cherché à établir la thèse des rapports, brillamment réfutée par Aubertin.

[5] *La relig. rom. d'Aug. aux Antonins*, op. cit., tome II, p. 53.

philosophe renferment vraiment des idées qui ne puissent lui venir que du christianisme. Sur la première de ces questions, bien qu'aucun texte précis ne nous permette de nier tout rapport entre Sénèque et saint Paul, il est cependant beaucoup plus probable que ces deux hommes demeurèrent absolument étrangers l'un à l'autre. En effet, non seulement Sénèque ne fait nulle part mention de saint Paul ni des chrétiens, mais lorsqu'il parle du culte des Juifs[1], il s'exprime avec le même mépris et la même ironie que Tacite[2], ce qui serait inadmissible chez un disciple de l'apôtre. Au temps de Sénèque, les chrétiens étaient trop peu nombreux et trop ignorés pour que leur doctrine attirât l'attention des païens et surtout des philosophes du rang de Sénèque. Aussi est-ce une conjecture purement gratuite que de mettre le ministre de Néron au nombre de ces chrétiens dont parle saint Paul à la fin de son « *Epître aux Philippiens* », en disant : « *Saluez tous les saints en Jésus-Christ. Les frères qui sont avec moi vous saluent. Tous les saints vous saluent, et principalement ceux qui sont de la maison de César*[3]. » Il est évident que l'auteur entend ici les esclaves, les affranchis, qui formaient le personnel du palais impérial, et qu'il ne saurait être question de Sénèque. Celui-ci appartenait aux gens du grand monde, à la classe des riches et des savants, qui fut la plus lente à s'ouvrir à l'influence du christianisme[4]. Comment veut-on, dès lors, que Sénèque ait pu rencontrer l'apôtre Paul, dont

[1] Lettre XCV, 47. Cf. *Fragm.*, XLI et XLII (édit. Haase).

[2] *Hist.*, L. V, chap. VIII : « .... despectissima pars servientium.... » Cf. Cic., *De prov. cons.*, 5, 10.

[3] Chap. IV, v. 21 et 22 (version d'Ostervald).

[4] Sur la propagation du christianisme dans les différents milieux de la société à Rome, cf. Harnack, *Die Mission u. Ausbreitung des Christentums*, 2e édit., 1906, 2. B, p. 25 sq. Après avoir rappelé le témoignage de l'apôtre Paul lui-même, il ajoute (p. 25) : « Andere Zeugnisse von der ältesten Zeit an bis zur Zeit des M. Aurel bestätigen, dass die christlichen Gemeinden damals ganz überwiegend aus geringen Leuten, aus Sklaven, Freigelassenen und Handwerkern, bestanden haben. Celsus und Cäcilius (bei Minucius Felix) sagen es ausdrücklich, und die Apologeten räumen es ein. Selbst die Beamten der Kirche gehörten öfters dem niedersten Stande an. »

les prédications s'adressaient à un public si étranger à la société polie du premier siècle ? A défaut d'arguments plus solides, les partisans des rapports entre le philosophe et l'apôtre ont encore allégué des phrases, des idées de Sénèque, qui se rapprochent plus ou moins de certains passages de saint Paul. Mais la plupart de ces phrases ou sont mal interprétées ou offrent un sens tout à fait contraire au sens chrétien. En outre, ce que nous savons de la chronologie comparée des écrits de Sénèque et des Livres saints[1] prouve que nombre de ces idées, et des plus marquantes, que le philosophe aurait empruntées à l'apôtre appartiennent aux traités composés par Sénèque avant les Evangiles ou les épîtres de saint Paul. Par conséquent, puisque aucune différence sensible ne distingue les premiers ouvrages du philosophe des derniers, sous le rapport spiritualiste et religieux, on ne peut admettre vraisemblablement que Sénèque ait été amené à la connaissance du christianisme par l'intermédiaire de saint Paul.

Il est d'ailleurs fort probable que personne n'eût jamais songé à soutenir l'hypothèse des relations de Sénèque avec saint Paul, sans l'existence d'une correspondance apocryphe entre ces deux hommes. C'est sur la foi de cette correspondance, qui remonte au quatrième siècle[2], que saint Jérôme admet les rapports de Sénèque et de saint Paul ; dans l'ouvrage où il énumère les écrivains éclésiastiques des premiers siècles, il dit formellement[3] qu'il ne placerait pas Sénèque dans cette liste des saints, s'il n'y était invité par les lettres de Sénèque à Paul et de Paul à Sénèque, qui se trouvent dans plusieurs mains. Aujourd'hui que la critique a démontré, d'une façon irréfutable, la fausseté de cette correspon-

[1] Cf. Ch. Aubertin, *Sénèque et saint Paul*, op. cit., IIe partie, chap. I, p. 171-180.

[2] Cf. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, 2. B, Leipzig, 1904, p. 459.

[3] *De Viris illustr.*, 12 : « Lucius Annæus Seneca Cordubensis.... continentissimæ vitæ fuit ; quem non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me illæ epistulæ provocarent, quæ leguntur a plurimis Pauli ad Senecam aut Senecæ ad Paulum. » Cf. Augustin, Lettre 153, 14 (ad Maced.) : « Merito ait Seneca, qui temporibus apostolorum fuit, cujus etiam quædam ad Paulum apostolum leguntur epistolæ. »

dance à laquelle tout le moyen âge a cru[1], il ne reste plus aucun document authentique pour appuyer l'opinion que l'apôtre a connu et converti le philosophe.

Eût-il eu la foi nouvelle, Sénèque ne se fût pas borné à des traits de doctrine isolés : il eût adopté franchement l'immortalité de l'âme, par exemple, il n'eût pas comparé, préféré même le sage à Dieu, ni hésité entre la fatalité stoïcienne et Dieu, ni prêché le panthéisme et le suicide. Sans doute, il est facile de relever des ressemblances frappantes entre la doctrine du philosophe et celle de l'Eglise, mais cela ne prouve nullement que Sénèque ait emprunté à l'Evangile les principes les plus élevés de sa morale. Chacun sait que la morale ne date pas du christianisme : il n'en a changé que les bases. Or, en recherchant jusqu'à quel point Sénèque est demeuré fidèle aux enseignements du Portique, nous avons constaté qu'il a conservé le fond de la doctrine de ses maîtres, mais qu'il l'a élargie, fécondée, propagée avec un merveilleux éclat, en y introduisant les plus nobles pensées des philosophes grecs et romains, sans distinction d'école. Comme on l'a dit, « *nous saisissons à tout moment les liens qui l'attachent à ses prédécesseurs : tout se comprend, tout s'éclaire dans ses ouvrages quand on replace devant lui la série de ceux dont il a recueilli et résumé les travaux*[2]. »

Pourquoi donc, lorsqu'il indique la plupart du temps lui-même ses modèles, lui en supposer d'autres, différents des premiers? Pourquoi, alors que tout peut s'expliquer chez Sénèque sans l'intervention du christianisme, faire de ce philosophe un disciple de l'Evangile? N'est-ce pas méconnaître à la fois la valeur de la philosophie antique et celle du christianisme?

Enfin, en comparant la morale de Sénèque avec la doctrine chrétienne, les différences sont autrement plus frappantes que les conformités qui, somme toute, ne portent que sur quelques préceptes de morale pratique[3]. En effet, selon l'ex-

[1] Voir Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, 1 T., Leipzig, 1893, p. 764 sq., et Ch. Aubertin, op. cit., p. 408 sq. — [2] G. Boissier, op. cit., tome II, p. 82.

[3] Au point de vue religieux, on remarquera que l'hymne stoïcienne de Cléanthe,

pression de Friedländer[1], « *comme tous les philosophes païens, Sénèque est aussi séparé du christianisme par un abîme qu'aucun pont ne traverse.* » Outre les dogmes, qui diffèrent complètement, l'esprit n'est pas le même. L'humilité, la simplicité, la mort à soi-même, tous ces sentiments si purs et si désintéressés, qui remplissent l'âme des apôtres chrétiens et que le dévouement religieux peut seul inspirer, manquent au moraliste romain. Tandis que chez les disciples du Christ, l'homme s'efface entièrement pour ne laisser voir que l'autorité de la parole divine, Sénèque se glorifie souvent de sa vertu et vante la sagesse stoïque avec trop d'emphase et trop d'orgueil personnel. Il n'a pas non plus, en dévoilant les faiblesses humaines, cet esprit de douceur et de compassion qui anime les auteurs des Livres saints et, comme le remarque C. Martha[2], « *il éprouve un secret plaisir à peindre les vices, et à son horreur pour les vices se mêle une certaine satisfaction de les avoir si bien démêlés et décrits.* »

Ainsi donc, si Sénèque aboutit par la philosophie au pressentiment du christianisme, les différences restent trop tranchées, trop nombreuses, dans ses livres, pour qu'on puisse faire honneur de ses prétendus emprunts à toute autre source qu'au fond commun de la raison humaine et à l'inspiration personnelle de l'écrivain. Si l'on veut à tout prix faire de Sénèque un chrétien, malgré lui et malgré l'histoire, ne faut-il pas aussi, logiquement, décerner ce titre à beaucoup d'autres philosophes qui, certes, n'ont connu ni les apôtres, ni le Nouveau Testament?

si antérieure dans l'ordre des temps, est, quant aux idées, aussi près de l'Evangile que l'est Sénèque; et par sa métaphysique, celui-ci est moins chrétien que Platon.

[1] *Histor. Zeitschrift.*, tome LXXXV, op. cit., p. 242 : « Wie alle heidnischen Philosophen ist auch Seneca vom Christenthum durch eine Kluft getrennt, über die keine Brücke führt. Der Begriff einer absoluten, auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden Wahrheit fehlte ihnen ganz, und damit das Verständnis dafür, dass der Glaube und vollends die Unterordnung der Vernunft unter den Glauben ein Verdienst sein, eine erlösende und beseligende Kraft haben könne. »

[2] *Les moralistes sous l'Empire romain*, op. cit., p. 81.

II

Et maintenant, quelle conclusion pouvons-nous tirer, pour le sujet qui nous occupe, des observations et des faits que nous nous sommes efforcé de coordonner dans cette étude?

Depuis ses origines jusqu'à Sénèque, la philosophie romaine forme comme une chaîne ininterrompue. L'auteur des Lettres à Lucilius n'est donc pas une sorte de génie isolé: le fond de ses opinions lui vient de ses maîtres, tant grecs que romains, dont il a recueilli la pensée et commenté les travaux. Il est leur héritier naturel et leur disciple le plus illustre; il aime à rappeler leur souvenir et à rendre hommage à leur enseignement, qui a exercé sur lui une influence décisive.

Mais Sénèque ne s'est pas borné à reproduire servilement les théories des Grecs, en les accommodant au caractère romain. Les préceptes qu'il emprunte à ses devanciers, il leur donne un accent plus vif et plus pressant; sa morale a quelque chose de plus chaleureux et de plus pénétrant, car il a le don, — on le sent à chaque instant à la lecture, — de communiquer l'enthousiasme qui l'anime et de provoquer des élans d'admiration pour la cause dont il s'est fait le champion. A ce propos, on ne peut s'empêcher de remarquer que, parmi les vertus chères au Portique, qu'il recommande lui-même avec empressement, il ne possède ni le calme, ni l'impassibilité. Emporté par son goût pour la déclamation et par son imagination hardie, qui force les idées aussi bien que les mots, son enseignement n'observe pas une marche régulière et suivie. Il procède par saccades; il n'a pas un plan tracé d'avance, mais il se livre à l'inspiration du moment et se réserve toujours la liberté de passer d'un sujet à l'autre, au gré de sa fantaisie, sans préambule, quitte à déconcerter brusquement le lecteur. Comme il le dit, en parlant de Serenus, son âme s'échauffe et bouillonne[1]; il a

[1] *De Constantia sapientis*, chap. III, 1 : « Videor mihi intueri animum tuum incensum et effervescentem. »

beau prêcher la résignation et l'indifférence, d'après les maximes de son école, le plus souvent il ne parvient pas à dominer ses impressions naturelles : il cède au torrent de son esprit qui l'entraîne, parfois bien loin de la vérité qui l'occupe, s'éprend d'une idée, en combat une autre, impuissant à se contenir et à se restreindre. Tandis que Tacite, par exemple, condense sa pensée jusqu'à la rendre obscure, en certains endroits, Sénèque fait précisément l'inverse : il tourne sans cesse autour de la même idée, pour être au moins sûr d'y attirer l'attention et pour atteindre son but de moraliste pratique, en éveillant en nous de sérieuses résolutions.

Certes, dans son raisonnement, Sénèque manque de rigueur et de précision; il n'est pas assez systématique dans ses démonstrations pour nous persuader par évidence; de plus, sa philosophie est trop hésitante pour fournir toujours une solution satisfaisante aux différents problèmes que la raison se pose. Tout cela est vrai et nous ne prétendons nullement le justifier de ce peu d'exactitude et de méthode. Mais, à côté de ces défauts, on a trop oublié, nous semble-t-il, de relever ce tour original, personnel, et vivant surtout, que le moraliste a su donner à sa pensée. Si, avec lui, la logique ne trouve pas toujours son compte, s'il a le tort d'interrompre fréquemment un exposé par des réflexions hors de propos et d'inutiles tirades déclamatoires, en revanche, on rencontre partout sous sa plume de ces images qui peigent par leur vivacité, de ces traits d'observation et de ces élans d'enthousiasme, qui vous font tressaillir par leur imprévu et leur sincérité. A travers ces répétitions, ces contradictions, ces tournures emphatiques et recherchées, que de pensées hardies et fortes, que de mâles résolutions, que d'exhortations énergiques et vibrantes qui, aujourd'hui encore, n'ont rien perdu de leur valeur[1] !

[1] Voir Farel : « Sénèque », *Revue de théol. et de philos.*, op. cit., N° 6 (novembre), p. 580 : « Ce fut (Sénèque) un très grand esprit qui a fait honneur à l'humanité et dont les écrits, fruits de ses veilles et composés en vue d'être utiles à ses contemporains et à la postérité, méritent de revivre et de faire la nourriture

Il y a plus. Comme nous l'avons montré, tout en pensant qu'il faut l'affilier à une grande famille d'esprits, Sénèque n'abdique jamais sa liberté, il ne renonce pas à prendre son bien où il le trouve et il rend justice à tous les philosophes de toutes les écoles. Avec lui, cette tendance à l'éclectisme que nous avons déjà signalée, en retraçant le développement du néo-stoïcisme, s'accentue plus nettement encore, parce qu'il n'a pas d'entêtement doctrinal. S'il a contribué, dans une aussi large mesure, à enrichir et à vivifier la morale de son école, c'est précisément pour n'être pas resté enfermé dans la doctrine stoïque, mais pour avoir cherché la lumière au delà. Or, c'est surtout lorsqu'il descend dans l'application et le détail que Sénèque fait preuve d'indépendance. Tant qu'il se livre à la spéculation, tant qu'il s'occupe de métaphysique, il ne s'écarte guère des idées de sa secte et il s'exprime, à peu de chose près, comme un stoïcien rigoureux. Mais quand il abandonne ses recherches spéculatives pour reprendre ses leçons de morale pratique et son rôle de directeur de conscience, alors il renonce à suivre pas à pas un système inflexible; il dédaigne de se conformer strictement à un code de morale rédigé d'avance, où il ne trouvera pas toujours de quoi répondre aux besoins de ses disciples, et, au risque d'être accusé parfois d'inexactitude ou d'inconséquence, il cherche dans les doctrines rivales de la sienne tout ce qui peut lui inspirer de salutaires exhortations. Pour s'en rendre compte, il suffit de comparer la morale religieuse de Sénèque avec sa morale individuelle et sociale. D'où vient que, lorsqu'il parle de Dieu et des devoirs de l'homme envers Dieu, son langage nous paraît plus froid, plus hautain, plus étranger, en un mot, que lorsqu'il a à cœur de nous montrer nos devoirs envers nous-mêmes et envers autrui? Justement de ce que, dans le premier cas,

de ceux qui veulent se tenir dans les hautes régions : ils tendent en haut.... Sénèque eut des idées très justes, dont on pourrait encore faire son profit. Je crois d'abord que ses œuvres renferment une foule d'observations morales qui ont conservé toute leur vérité et que pourraient utiliser en particulier les prédicateurs. »

c'est beaucoup moins en son nom qu'au nom du stoïcisme doctrinal qu'il s'exprime, car son déisme, — nous l'avons vu, — n'est au fond qu'une sorte de panthéisme; tandis que, dans les autres cas, où il prétend donner des préceptes pour la conduite de la vie, son esprit, impatient du joug de l'école, se révèle plus indépendant et plus libre.

Sachons-lui donc gré, au lieu de le blâmer de son indépendance, d'avoir gardé sa liberté de jugement, puisqu'il tenait à rester sur le terrain de la morale pratique, et de n'avoir pas été, comme il l'a dit lui-même[1], « *de ces hommes jamais autorités, toujours interprètes, tapis à l'ombre d'un grand nom, qui n'ont rien de généreux dans l'âme, n'osant jamais faire une fois ce qu'ils ont appris mille.* »

[1] Lettre XXXIII, 8 : « Omnes itaque istos, numquam auctores, semper interpretes sub aliena umbra latentes, nihil existimo habere generosi, numquam ausos aliquando facere, quod diu didicerant. »

L'EXPRESSION LOGIQUE DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Etude critique

sur la théologie de l'évolution et la théologie traditionnelle,

à propos de la pensée dogmatique de MM. A. Sabatier, A. Gretillat et A. Bouvier[1]

PAR

MAURICE NEESER

LES LIVRES ÉTUDIÉS

Auguste Sabatier. Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. 7e édition. Paris, 1903.

Augustin Gretillat. Exposé de théologie systématique : Dogmatique. 2 vol. Neuchâtel, 1888.

Auguste Bouvier. Dogmatique chrétienne, publiée d'après le cours manuscrit et les notes de l'auteur, par Ed. Montet. 2 vol. Paris, 1903.

« L'esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques » de M. *Renouvier* (Paris, 1886, 2 vol.) sur la base de la critique kantienne, a fourni à cette étude ses points cardinaux. Elle devra beaucoup aux cours manuscrits de M. le professeur *Du Bois* (Dogmatique et Histoire de la pensée chrétienne au dix-neuvième siècle. Neuchâtel, 1903-1905) ; ceux de M. le profes-

[1] Ce travail a été présenté en octobre 1907 à l'Académie de Neuchâtel pour obtenir le grade de licencié en théologie. Nous le reproduisons ici revu et légèrement augmenté.

seur *Herrmann*, à Marbourg (Dogmatique, 1907) ont confirmé de la façon la plus heureuse l'ébauche de synthèse qu'on trouvera dans les dernières pages. Au reste, issu du seul besoin de clarté intérieure, ce court essai a prétendu négliger le recours direct à une littérature plus abondante, et s'est proposé, avant tout, dans sa critique d'autrui, l'acquisition d'un critère personnel.

INTRODUCTION

Les éléments de la connaissance religieuse.

« Les hommes ne savent rien, tout est devant eux », écrivait l'Ecclésiaste. La connaissance humaine est relative et ne peut prétendre à exprimer la réalité en soi ; cette affirmation souvent réitérée au cours de l'histoire de la philosophie a trouvé une assise désormais inébranlable dans l'œuvre critique de Kant.

Le dogmatisme a vécu. Il n'est plus permis de croire qu'aucune formule exprime de façon parfaitement adéquate la réalité même, et toute la réalité. L'homme est la mesure de toutes choses, mais la chose en soi n'est pas à la mesure de l'homme. Le monde s'oppose infini au moi fini, et le moi ne saisit le monde que selon ses forces. L'objet lui reste impénétrable dans son essence ; il n'en atteint que la surface. C'est un axiome de la science moderne du langage, que tous les mots humains sont originairement adjectifs et non substantifs, parce qu'ils expriment non la substance des choses, qui nous demeure inaccessible, mais les qualités extérieures, les accidents, que seuls nous sommes à même de percevoir.

La chose s'étend infinie devant l'esprit fini ; elle le dépasse à la fois en étendue et en profondeur. En étendue, parce qu'elle est sans bornes, en profondeur, parce qu'elle ne nous révèle sa nature qu'à travers le voile des catégories subjectives. Toute connaissance a donc ses limites à la fois dans son objet et dans son sujet. La vérité échappe également à Epicure et Condillac, qui ont méconnu les limites de l'objet, — à Platon et à Hegel, qui ont exalté la souveraineté

du sujet. Elle n'est ni dans l'idéalisme rigoureux, ni dans le sensualisme strict, pas plus dans l'idée pure que dans la sensation brute. L'idée pure ne saurait conduire à la réalité, mais la sensation isolée en reste également éloignée. Comment sortir des réseaux vides de la logique formelle, où nous enferme la première, et comment sortir du chaos des contingences, où nous confine la seconde? — Par l'union féconde de l'une et de l'autre, par l'application des cadres logiques de l'idée à la matière de la sensation. Toute connaissance a donc désormais son moyen à la fois dans son objet et dans son sujet, à la fois dans la matière et dans la forme, à la fois dans *l'expérience*, qui lui fournit la matière et dans *la logique* de l'esprit humain, qui cherche à l'ordonner[1].

Toute connaissance est désormais relative. — La connaissance religieuse n'échappe pas à cette nécessité, au contraire. Si les sciences proprement dites acquièrent, par le caractère général de l'expérience sensible, un degré d'objectivité relative incontestable, l'expérience interne, qui la fait naître, vaut à la science religieuse son caractère éminemment subjectif et symbolique.

Auguste Sabatier, dans les beaux chapitres de l' « Esquisse » qu'il consacre à la vie des dogmes[2] et à la théorie de la connaissance religieuse, a donné à ces résultats de la critique philosophique une expression qu'on peut croire définitive. « L'objet de la religion, écrit-il[3], est transcendant; ce n'est pas un phénomène. Or, pour l'exprimer, notre imagination ne dispose que d'images phénoménales, et notre entendement que de catégories logiques, lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps. » Nous sommes donc condamnés à expliquer l'invisible par le visible, l'éternel par ce qui est temporaire, les réalités spirituelles par des images sensibles. « Toutes les notions que la connaissance religieuse renferme, depuis la première métaphore que crée le sentiment religieux, jusqu'à l'idée la plus abstraite de la

[1] Nous nous sommes inspiré dans tout ce passage des chapitres consacrés à la théorie de la connaissance par MM. Sabatier et Du Bois.

[2] Cf. p. 207 op. cit. — [3] *Idem*, p. 390.

spéculation théologique, seront nécessairement inadéquates à leur objet, et ne pourront jamais en être données comme l'équivalent[1]. »

Les dogmes ne sont donc pas l'expression même de la réalité divine; ils sont la formule, nécessairement variable et caduque, de l'expérience individuelle ou collective. — Les langues sont des organismes, et les mots ont une vie intime, parfaitement comparable à celle du végétal et de l'animal. De même, à les bien prendre, les dogmes d'une église forment un organisme vivant et mourant, « une sorte de langue théologique, par laquelle la conscience de cette église ou la piété de ses membres, se révèle au dehors et s'affermit en se révélant... ; ce que les mots et les phrases sont à la pensée, les formules dogmatiques le sont à l'expérience religieuse de la conscience[2]. » — « Le dogme, c'est la langue de la foi. »

Il est nécessaire. Il faut que l'âme, entrant en contact avec la réalité divine, raisonne son expérience et l'exprime en un dogme. « Une vie religieuse, qui ne s'exprimerait point, ne se connaîtrait point[3] » et c'est une chose parfaitement irrationnelle, que de parler d'une religion sans dogme et sans culte.

Mais, s'il faut que la religion s'exprime dans le dogme, « il n'est pas moins inévitable, en revanche, que cet organisme change, que le langage se modifie, et que le dogme évolue[4]. » Les dogmes ne sont pas immuables; les dogmes naissent, vivent et meurent. Si cette mobilité ne se révélait pas comme le premier corollaire et le plus important de la critique de la connaissance, l'histoire des dogmes en serait une preuve suffisante.

Le symbolisme a donc cause gagnée. Il s'imposait à la raison. Il a porté dans le domaine de la théologie et de la vie religieuse des fruits excellents, que ses partisans ont eu maintes fois l'occasion de mentionner dans leur lutte contre l'orthodoxie intellectualiste. — Le symbolisme, remarque

[1] *Ibid.* — [2] Op. cit. p. 300. — [3] *Idem*, p. 307.
[4] *Idem*, p. 309.

M. E. Ménégoz[1] « a libéré les âmes. » Il leur a donné « la paix intérieure en présence de la crise formidable, qui ébranle aujourd'hui tout le vieil édifice de la tradition ecclésiastique. » En libérant l'âme de la crainte d'être repoussée de Dieu pour cause d'erreurs doctrinales, le symbolisme a donné à l'esprit « l'indépendance scientifique, qui lui permet de se livrer joyeusement et courageusement à la recherche des vérités historiques.... et dogmatiques », et il est vrai de dire qu'il répond « à la double aspiration de l'âme humaine, au besoin de salut, — l'homme est sauvé par la foi, indépendamment des croyances, — et au besoin de vérité, — l'homme exerce librement sa raison, sans être soumis à aucune autorité despotique. »

Fondé sur la nature des choses, bienfaisant dans ses conséquences théologiques, on peut aller plus loin, et dire avec Sabatier, que le symbole « est le seul langage, qui *convienne* à la religion[2]. »

L'idée du mystère, en effet, implique l'idée du symbole. « Qui dit mystère, dit en même temps occultation et révélation. En devenant présente et même sensible, la vérité vivante demeure encore voilée[3]; » or, nous avons besoin de connaître ce que nous adorons, car on n'adore point ce dont on n'aurait aucune perception; mais il n'est pas moins nécessaire que nous ne comprenions pas, car on n'adorerait pas davantage ce que l'on comprendrait trop clairement, parce que comprendre c'est dominer. » Le symbole répond à ce double postulat de la piété.

Légitime et nécessaire, le symbolisme, il faut le reconnaître, peut conduire au scepticisme agnostique, ou servir de prétexte à la paresse intellectuelle. Il se gardera de ces écarts, où la pensée théologique actuelle paraît incliner.

Le symbolisme ne doit pas conduire à l'agnosticisme. La formule, pour être l'élément secondaire de la vie religieuse,

[1] E. Ménégoz : *Le Fidéisme et la notion de la foi*, réponse à M. le pasteur Babut. Paris, 1900, p. 30-32.

[2] Op., cit. p. 394. — [3] *Idem*, p. 393.

ne lui est pas moins nécessaire pour autant, d'une nécessité logique et morale à la fois. Nous ne pouvons pas ne pas exprimer une expérience réellement ressentie. Une expérience que ne suivrait aucune expression intellectuelle serait indiscernable, et par là-même, inconcevable. La matière ne nous devient accessible que par l'idée, et la chose que par le mot qui la désigne. S'il est faux d'affirmer que tout le pensé soit réel, il n'est pas exagéré de dire que rien n'est réel, pour l'homme, que ce qui vient se ranger dans les cadres de sa pensée, fût-elle élémentaire. — La formule, d'autre part, — nous parlons de formule au sens très général d'expression intellectuelle d'une expérience, — est nécessaire à l'action. Le découragement est la conséquence nécessaire du scepticisme, et ceux-là seuls agissent avec courage, qui affirment avec conviction. Il existe une mystérieuse réaction de la formule sur la vie. Si la vie engendre la formule, la formule à son tour stimule la vie, l'excite aux heures d'assoupissement moral et la rappelle à elle-même.

Mais un danger plus pressant peut-être que l'agnosticisme philosophique et moral, à l'époque d'anarchie dogmatique où nous vivons surtout, c'est la paresse intellectuelle. Le symbolisme ne doit pas couvrir l'impuissance ou l'inertie de la pensée individuelle. La relativité de la connaissance religieuse ne comporte pas l'absence de toute religion pensée. La religion pensée, consciente d'elle-même parce qu'elle a trouvé son expression logique, nous paraît nécessaire aujourd'hui plus qu'elle ne le fut jamais. — Les saints, ceux qu'emporte le sentiment de leur vocation, et qui font éclater dans leur vie l'idéal que l'Evangile nous propose, peuvent affirmer leur foi sans se préoccuper de la systématiser. Ils affirment par des actes leur expérience sans cesse renouvelée de la présence de Dieu, ils la vivent à chaque heure, et leur vie suffit au monde. Le monde les salue au passage, et ne songe pas à demander le compte raisonné de leur religion. Il reconnaît qu'elle est de Dieu, parce qu'ils font les œuvres de Dieu. — Mais le nombre est infime de ceux que la puissance divine a saisis tout entiers et que leur ministère dispense de

la pensée réfléchie. Le labeur de la pensée réfléchie demeure le devoir de quiconque n'est pas un saint. Devoir individuel, puisque celui-là seul, qui a examiné et systématisé sa croyance, possède la pleine certitude de sa foi. Devoir individuel et nécessité sociale pour le pasteur, que le progrès, toujours croissant, de la pensée indépendante, appelle à justifier son enseignement devant les exigences de la raison.

Les preuves de l'incohérence qui règne actuellement dans la dogmatique chrétienne sont trop patentes et trop à la portée de l'observation générale pour qu'il soit nécessaire que nous y insistions ici. Nous y reviendrons d'ailleurs par l'exposé des trois types principaux de la pensée actuelle dans la théologie de langue française. Qu'il nous suffise de remarquer le vague où se perd la croyance populaire, insuffisamment éclairée, croyons-nous, en général, par l'enseignement religieux actuel. Sous l'influence de lectures diverses et par l'effet d'une prédication dogmatique elle-même très flottante, les constructions traditionnelles se sont disloquées et disjointes peu à peu. Aux épaves du catéchisme orthodoxe se sont mêlés, en un assemblage hétéroclite, les premiers éléments de la pensée nouvelle, mal définis, introduits sous le couvert des définitions anciennes « accommodées », par là même souvent faussées, et comme honteux d'eux-mêmes. Les vaisseaux anciens subsistent, mais le vin nouveau de l'évolution s'y est mêlé au vin de la tradition et le mélange en est devenu insipide. On parle de *péché originel*, sans conviction arrêtée sur le péché du premier homme et sans se rendre un compte exact des conditions d'existence de ce premier homme. On parle de *chute* sans croire à aucune chute historique, ni métaphysique. On parle de *rédemption* par un Christ tout humain et d'une *immortalité* qui n'est pas la vie future. Dans la pensée traditionnelle se sont infiltrées peu à peu, par une marche insensible et sûre, les données vagues de la philosophie évolutionniste, où l'homme descend de l'animal par la naissance à la vie morale, où il épuise la vie religieuse et éternelle par la communion avec Dieu et meurt ensuite, sans espoir de lendemain. L'homme de la con-

ception populaire actuelle est encore l'ange déchu de la tradition et pourtant il est déjà tout ensemble l'animal indéfiniment perfectible du développement évolutionniste. Il est à la fois tourmenté par le sentiment traditionnel de la chute originelle responsable et vaguement conscient du caractère de nécessité que donne au péché la théorie de l'évolution. Et son Christ réunit les traits dissemblables du Verbe éternel incarné pour satisfaire à la justice divine et de l'homme parfait, « évolué » dont l'exemple seul suffit à nous sauver.

Si le symbolisme subjectif inhérent à la pensée religieuse rend très improbable dans l'avenir le retour à cette quasi unanimité que fit régner l'orthodoxie, il n'autorise à aucun titre la confusion et le désordre. Un départ se dessine-t-il dans la masse apparemment chaotique des affirmations dont nous venons de donner quelques exemples ? y pouvons-nous distinguer les éléments généraux d'une classification rationnelle ?

La classification est dans tous les domaines le but suprême et le triomphe de la science. Les individus observés, et leurs caractères nettement mis en lumière, le savant leur assigne dans l'ordre des choses une place qui sera définitive, si l'observation et la généralisation n'ont cédé à aucune hâte téméraire. Ce que les naturalistes ont tenté pour les œuvres de la nature, les philosophes l'ont tenté au dix-neuvième siècle pour les œuvres de l'esprit. Ils ont voulu faire l'histoire naturelle des doctrines philosophiques et les classer en familles par l'étude de leur épanouissement actuel et par l'examen plus fructueux encore de leurs floraisons historiques. Œuvre colossale, puisqu'elle présuppose une connaissance encyclopédique de la philosophie ; œuvre délicate entre toutes, puisque dans l'objet même de sa recherche rentre un élément d'indétermination, impossible ou difficile à classer, — ce coefficient personnel, qui affecte toute construction de la pensée humaine. M. Renouvier y a consacré les ressources de sa laborieuse érudition [1].

[1] *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 vol. Paris, 1886.

Tout au cours de l'histoire de la philosophie[1], il a cherché à déterminer les jalons d'un classement logique, en groupant « sous quelques principaux chefs d'opposition mutuelle les grands systèmes qui se sont disputé l'empire des idées générales. » Si la liberté de l'esprit spéculatif, la diversité des caractères et les influences variées et complexes exercées sur les penseurs aux différentes époques n'ont pas souffert que la limite des systèmes s'accusât toujours franchement, il a paru rester suffisamment d'indices pour permettre « la distribution générale des idées philosophiques autour de deux pôles opposés[2]. » Il semble bien, en effet, qu'au sein de cette flore luxuriante et d'apparence très disparate une section dichotomique se justifie. Une division binaire se marque au milieu de la multiplicité et du désordre apparent des solutions qui se heurtent. Le nombre des conceptions philosophiques réellement différentes en philosophie est beaucoup plus petit qu'on ne paraît généralement s'en apercevoir. Toutes viennent se grouper autour de l'antinomie fondamentale que Kant a mise en lumière au sein de la raison pure et qui a trait aux relations de l'infini avec le fini, de l'évolution et de la création :

« La thèse (notion du fini dans la création) s'appuie sur l'impossibilité qu'il y ait une synthèse effectuée d'états successifs ou de parties ajoutées les unes aux autres, qui, par leur définition même, forment une série interminable. »

« L'antithèse (notion de l'infini dans l'évolution) déclare l'impossibilité de la relation que le tout du monde (créé) devrait soutenir avec un espace vide et un temps vide, c'est-à-dire avec le néant, si le monde avait commencé[3]. »

Dans la thèse on admet que toute existence est finie[4], composée d'une succession de durées dans le temps et hors du temps et que les phénomènes ont eu un premier commencement. On reconnaît des actes créateurs et par là même on nie le déterminisme absolu ; on pose des agents libres, capables de commencer des séries de phénomènes. On constate la liberté.

[1] *Op. cit.*, II, p. 1. — [2] *Op. cit.*, II, 20. — [3] *Op. cit.*, I, 85. — [4] *Op. cit.* Cf. II, 242.

Dans l'antithèse on regarde comme évident ou démontré ou en voie de démonstration, et on tient pour certain, que le fond du monde est la chose infinie, sans commencement ni fin, sans succession de durées hors du temps, qui évolue en vertu d'une nécessité interne pour la production de tous les phénomènes possibles de tous les genres, tous et toujours enchaînés, déterminés les uns par les autres, éternellement solidaires dans leur ensemble. On constate la nécessité.

Cette opposition du *sic* et du *non* « sur des questions d'intérêt souverain pour la pensée, qui exigent logiquement ce *sic* ou ce *non* pour réponse, l'un à l'exclusion de l'autre, » M. Renouvier l'a relevée constante et irréductible dans l'histoire de la philosophie.

Ce qui est vrai des doctrines philosophiques en général doit l'être des doctrines plus spéciales de la pensée religieuse. Nous ne saurions avoir en aucune manière l'ambition de le démontrer par l'histoire des dogmes. Mais nous nous sommes demandé si les antinomies générales appliquées par Renouvier dans son étude magistrale ne seraient point utiles, ou plutôt ne s'imposeraient pas à l'expression logique de l'expérience religieuse, et si nous ne trouverions pas en elles les jalons d'un classement désirable.

La lecture et l'étude des dernières œuvres dogmatiques parues en langue française nous ont encouragé dans ce dessein. Elles présentent en effet, dans leurs présuppositions ou leur structure générale, dans leur détermination des notions essentielles et corrélatives de péché et de rédemption, à laquelle seule nous nous arrêterons, les caractères de trois types très caractérisés.

Le livre de M. Sabatier a donné une expression souvent admirable aux idées nouvelles. Il se rattache à la notion de l'évolution, opposée à celle de création. La base expérimentale en parait être l'expérience [1] du déterminisme et du péché nécessaire.

[1] Pour plus de clarté dans notre exposé, nous distinguerons constamment entre sentiment religieux et expériences déterministe ou indéterministe du péché, ces

La dogmatique de M. Gretillat reste l'exposition, souvent malheureuse en soi, des thèses orthodoxes. Elle se rattache à la notion de la création, opposée à celle de l'évolution ; la base expérimentale en est l'expérience de la liberté et du péché responsable.

Les dogmatiques de MM. Bovon et Bouvier, enfin, nous paraissent présenter un type intermédiaire. L'œuvre de M. Bovon, basée tout entière sur l'antithèse de la liberté et du déterminisme[1], propose concurremment toutes les conclusions traditionnelles et évolutionnistes sans réussir à les légitimer dans la théorie de la connaissance. Cette dualité continue, outre qu'elle procure au lecteur un sentiment de vague trop prolongé et de malaise, rend très difficile l'exposition schématique de la pensée. Nous nous sommes arrêté à l'ouvrage de M. Bouvier, où le mélange des deux points de vue est plus accusé et dès lors plus facile à mettre en relief.

La connaissance religieuse, nous l'avons vu, résulte de la combinaison de deux éléments : l'expérience, qui en fournit la matière, et les catégories logiques, qui en sont la forme.

L'expression logique de l'expérience religieuse consistera à appliquer à cette dernière les concepts intellectuels correspondants.

Ce principe établi, nous nous sommes demandé lequel des trois types de pensée mentionnés plus haut pourrait prétendre à être cette expression logique d'une expérience religieuse, si le troisième ne devait pas être proscrit, si les deux premiers, qu'on a coutume d'opposer en adversaires, ne seraient pas légitimes tous deux, puisque pas basés sur deux formes antinomiques d'expérience et de pensée, à la seule condition préalable essentielle d'exposer logiquement les conséquences de l'expérience initiale.

deux derniers termes exprimant sous deux formes précises le fait auquel le premier donne l'expression la plus générale possible.

[1] Cf. J. Bovon, *Etude sur l'œuvre de la rédemption. Dogmatique*, II, p. 561.

PREMIÈRE PARTIE

La dogmatique de l'évolution.

A. *La notion du péché dans la dogmatique de l'évolution.*

M. Sabatier base son *Esquisse* sur le principe de l'Evolution. Il aime à se servir du mot, et « à considérer tous les phénomènes dans leur succession naturelle » (p. VI)[1]. Il tient à se défendre, à la vérité, du reproche d'évolutionnisme naturiste, et n'entend pas « définir toutes choses, à l'instar de Spencer, par la seule loi de l'Evolution, » ce qui le conduirait tôt ou tard à « ramener les lois du monde moral aux lois du monde physique. » L'évolution n'est donc pas pour lui la doctrine métaphysique absolue que ses partisans convaincus entendent sous ce nom. Peut-être. Il suffit à notre propos qu'elle interdise au penseur d'admettre tout commencement, tout acte créateur au cours du développement historique. « Le nom d'Evolution, dit Renouvrier[2], se donne légitimement à toute coordination, faite ou à faire de phénomènes dans le temps, qui nous en découvre l'enchaînement, partant d'un certain état de choses, pour arriver à un autre état de choses. » Et voilà bien la conception, que M. Sabatier nous révèle. Sa méthode consiste en ces deux règles essentielles « observer chaque fait tel qu'il se présente, et l'observer dans l'ordre, c'est-à-dire, dans les conditions où il se présente, parce qu'un fait n'a sa vérité et sa valeur que dans cet ordre et dans cet enchaînement » (p. VII).

Il met en scène l'homme, tel qu'il se présente au cours de la vie universelle, et dans la chaîne ininterrompue des êtres. Il voit la vie morale naître lentement et douloureusement du sein de la vie organique (cf. p. VII). Il observe que « dans le monde physique comme dans le monde moral, il y a dans chaque phénomène une force latente, une force d'énergie

[1] Dans cette première partie tous les chiffres mis entre parenthèse et que n'accompagne aucune remarque, renvoient à l'*Esquisse* de M. Sabatier, septième édition. — [2] *Op. cit.*, vol. II, p. 160.

potentielle, qui se soulève et l'amène à se dépasser, » (p. VIII) car la nature est dans le devenir, c'est-à-dire dans un enfantement perpétuel.

Le cours des choses n'admet aucune interruption ; aucun commencement n'y apparaît. Aucune *chute* ne saurait s'y produire. L'homme est une partie d'un tout infini et un simple produit transitoire de l'évolution de ce tout ; c'est par le développement incomparable de sa vie mentale que l'homme se distingue de l'animalité maternelle, et peu à peu s'en dégage, en s'élevant au-dessus de la brute (cf. p. 14). « La vie mystérieuse de l'esprit, sortant de la vie physique, éclôt peu à peu » (p. 14).... Un double mouvement s'en empare, l'un qui représente l'action des choses extérieures sur le moi par la sensation (passivité), le second, la réaction du moi sur les choses par la volonté. Ce flux et ce reflux intérieurs, cette contradiction initiale, c'est toute la vie mentale. « La sensation écrase la volonté. L'activité, l'épanouissement libre du moi, les velléités de s'étendre et de s'agrandir sont comprimées par le poids de l'univers, qui de toutes parts pèse sur lui. Jaillissant du centre, le flot de la vie vient fatalement se briser, comme une vague impuissante, à l'écueil des choses extérieures. Ce choc perpétuel, cette lutte du moi et du monde, c'est la cause première de l'origine de toute douleur. Ainsi refoulée sur elle-même, l'activité du moi se replie au centre, qui s'échauffe comme l'essieu d'une roue en mouvement. Bientôt l'étincelle jaillit. C'est la conscience... le moi se dédouble et se connaît ; bientôt il se juge... il s'oppose lui-même à lui-même, comme s'il y avait en lui réellement deux êtres : un moi idéal et un moi empirique. De là viennent son tourment, ses luttes, ses remords, mais aussi l'élan toujours renouvelé, le progrès indéfini de sa vie spirituelle.... Et c'est de ce sentiment de détresse, de cette contradition initiale de la vie intérieure de l'homme, que naît la religion » (p. 15). En Dieu et dans le sentiment de la dépendance de Dieu s'opère la synthèse de l'expérience du monde et de la conscience du moi.

Tout ceci est de l'évolutionnisme très caractérisé.

Quelle notion convient-il de se faire du péché dans cette hypothèse? Par définition, il ne peut être, dans son essence, qu'une phase nécessaire du développement de l'homme: « Le péché, tout en étant réalisé par la volonté (p. 10) n'en sort pas moins d'une nature ou d'un caractère déterminé, soit par la constitution organique de l'être, soit par un effet d'hérédité. — Jamais il ne s'est rencontré dans l'histoire un être, qui ne fût antérieurement déterminé. » — Conformément au principe posé, Sabatier, sauf quelques réticences que nous examinerons plus tard, attribue l'origine du péché à la prédominance initiale dans l'évolution de l'homme, de la chair sur l'esprit.

La logique du point de vue exclut l'hypothèse de la chute dans l'histoire. Ce dogme n'occupera donc aucune place dans la philosophie de Sabatier, « pas plus sous la forme purement mythique d'une chute du premier couple humain qui aurait vécu dans une sorte d'âge d'or, que sous la forme métaphysique d'une chute préexistentielle, qui demeure sans fondement dans la psychologie et recule le problème dans l'infini, mais ne le résoud pas. » — C'est rester dans les justes limites de la psychologie et de l'histoire.

B. *La notion de la rédemption dans la dogmatique de l'évolution.*

Le cours de l'évolution porte l'homme vers Dieu, elle l'y conduit par la nécessité même de sa loi intérieure. L'homme n'est pas tombé; il n'est pas le « dieu tombé qui se souvient des cieux »; il apparaît au sommet de l'échelle animale où l'opposition du monde et du moi crée la douleur et la religion.

Le péché, c'est la conscience de cette antithèse, affirme Sabatier.

La rédemption, ce sera la solution de l'antithèse par synthèse en Dieu. Et le mot même de rédemption, Sabatier l'a évité; on le cherche en vain dans son chapitre de l'Es-

sence du christianisme. Le but du christianisme, c'est l'abolition de l'antithèse, qui nous oppose au monde, et le principe, c'en est le sentiment de la filialité, qui nous unit à Dieu, et par lequel s'opère toute synthèse. — « On reconnaît les chrétiens et ils se reconnaissent eux-mêmes à ce signe unique, mais suffisant, à cette confiance avec laquelle ils appellent Dieu leur Père, s'abandonnant à son amour pour tout ce qui regarde leur destinée présente ou future, et vivent déjà de cette vie de renoncement à soi-même, et de dévouement aux autres » (p. 184).

Sabatier parle de conversion, comme par inadvertance. Mais la conversion, — et ceci est particulièrement caractéristique, — la conversion est pour lui une *élévation* (cf. p. 185) une *progression* d'un degré inférieur à un degré supérieur de la vie. Sont chrétiens, tous ceux qui ont « *élevé* par la croyance en Dieu leur vie intérieure, de la région *basse* de l'égoïsme ou de l'orgueil à la région *supérieure* de l'amour et de la vie en Dieu, qui ont trouvé dans cette *conversion profonde*, avec le pardon et l'oubli de leur vie passée, le germe et l'espoir d'une vie plus haute, de la vie parfaite » (p. 185). Ce serait une grave erreur que de voir dans les premiers de ces termes des métaphores ou des images du dernier. Ils expriment la philosophie même de l'auteur, tandis que le dernier la trahit et reste sans attache avec un contexte où seul un défaut de rigueur dans l'emploi du mot propre le peut tolérer.

C'est dans la conscience religieuse du Christ que l'essence du christianisme a trouvé sa réalisation historique. Le Christ est homme au plein sens du mot, il est notre frère. Le dogme de la divinité métaphysique, sous quelque forme qu'il se présente, sépare Jésus de l'humanité et rend l'antique opposition entre Dieu et l'homme plus inconciliable encore qu'auparavant. L'affirmation s'entend, puisque le système évolutionniste ne veut connaître aucune métaphysique et puisque la vie religieuse y prétend être un drame psychologique tout humain. Les théories métaphysiques lui paraissent dangereuses, parce qu'elles tendent à faire du double sentiment de

la paternité et de la filialité divines en Jésus quelque chose de surnaturel, d'extra-humain et qui, par conséquence, devient étranger à l'humanité. Jésus « se sentait avec Dieu dans une relation filiale et il sentait Dieu dans une relation paternelle avec lui » (p. 191). S'il n'est pas homme, la révélation divine qui s'est faite dans sa conscience ne peut plus se faire dans celle de l'homme (cf. p. 191). Mais il l'est « et sa piété se peut *répéter* dans toute conscience humaine pour le salut de l'humanité » (p. 192). En paix avec Dieu, Jésus se trouvait en paix avec l'univers, qui manifeste la volonté du Père. Dans la notion de Père, il résolvait définitivement l'antithèse du monde et du moi.

Le sentiment religieux réclame-t-il quelque chose de supérieur à cette union parfaite avec Dieu ? Non. L'évolution religieuse est accomplie « le jour où ces deux termes, Dieu et l'homme, opposés l'un à l'autre à l'origine de la vie consciente sur la terre, se pénètrent réciproquement jusqu'à atteindre l'unité morale de l'amour, où Dieu devient intérieur à l'homme et vit en lui, où l'homme devient intérieur à Dieu et trouve en Dieu l'épanouissement entier de son être » (p. 186).

Sabatier ne parle point de vie future ; il mentionne deux fois la vie éternelle (p. 176, 185) au sens de vie éternelle actuellement réalisée (cf. p. 176). Les chrétiens sentent que dans la réalisation de leur rapport avec Dieu leur besoin religieux est entièrement satisfait, « que Dieu est entré avec eux et qu'ils sont entrés avec lui en une relation si intime et si heureuse qu'au-dessus d'elle et au delà, en fait de religion pratique, non seulement ils n'imaginent rien, mais encore ils ne désirent rien.... » Ils ont, dans cette relation suprême, « le germe et l'espoir d'une vie plus haute, de la vie parfaite et par conséquent éternelle » (p. 185).

C. *Observations critiques.*

Ce système paraît répondre aux conditions de la connaissance religieuse. Il se déploie *logiquement* sur la base expéri-

mentale admise. Du point de vue intellectuel, en effet, il se rattache nettement à la notion évolutionniste de l'infini. Du point de vue expérimental, en dépit des réserves que présente l'introduction, il ne laisse pas de partir de la notion du péché nécessaire, de la nécessité, notion corrélative à celle de l'infini.

Sabatier cherche à repousser le reproche qu'on lui a souvent fait d'innocenter le péché. Il recueille avec soin le témoignage de sa conscience et celui des plus grands chrétiens de tous les siècles et sa conscience témoigne que « cette fatalité du péché, loin d'alléger ou d'anéantir sa responsabilité, l'aggrave encore » (cf. p. x). Nous touchons ici à une expérience mystérieuse et complexe sur le contenu de laquelle nous éviterons tout jugement. Mais nous constatons que sur ce point l'expérience personnelle du philosophe n'a pas reçu son expression parfaitement adéquate et que, au sentiment de responsabilité que la conscience affirme, ne correspond aucun terme de la formule intellectuelle.

Cette réserve admise, l'*Esquisse* demeure l'expression logique d'une des formes de l'expérience religieuse. Dogmatique de l'infini, d'où toute succession de durées est exclue en principe et qui reste confinée dans les limites de la psychologie, le drame religieux y est tout intime, tout intemporel. L'homme individuel apparaît et disparaît au cours éternel de l'évolution, comme l'écume brillante et passagère des vagues marines. Il ressent l'opposition du monde et du moi, connaît la souffrance et, par elle, le sentiment de la dépendance absolue. A l'exemple du Christ, il le vivifie et en allège le poids écrasant par la confiance filiale en Dieu, atteint en cela la vie éternelle parfaite, et meurt.

Si le système paraît logiquement édifié, est-il le seul possible ? Et l'expérience chrétienne se trouve-t-elle réduite à cette unique expression ? Le symbole métaphysique est-il à jamais anéanti ? Usé « comme à la meule » par l'usage des siècles, faut-il lui signifier une déchéance définitive ? Sabatier écrit à une époque d'impuissance métaphysique générale

et reconnue ; mais l'agnosticisme mystique où nous a laissés la déchéance du dogme est-il sans issue ? Les théories métaphysiques peuvent être un danger « dès qu'on veut y voir l'essence même du christianisme » (cf. p. 191). Sans doute. Mais sur la base du symbolisme sont-elles nécessairement sans valeur et ne se peut-il qu'elles représentent un élément de la réalité ? Faut-il croire que toute l'histoire de la théologie ait basé sa métaphysique sur le vide ? Les dogmes naissent, vivent et meurent ; mais si le cours de l'évolution est éternel, ne doit-il pas, tôt ou tard, les faire renaître en des floraisons nouvelles ? Sabatier lui-même attend cette renaissance : « On a pu se tromper et l'on s'est trompé certainement sur la nature, l'origine et la valeur du dogme, mais non sur sa nécessité. » « L'Eglise devra dans l'avenir en faire un autre usage que dans le passé, mais elle ne pourra se passer de doctrine parce que la forme doctrinale de la religion correspond à un besoin nécessaire de l'époque de croissance intellectuelle où l'esprit humain est parvenu » (p. 273). Mais où se développera la frondaison nouvelle ? Dans quelle direction le vieux tronc élargira-t-il ses rameaux renaissants ? De quoi l'esprit créera-t-il ses symboles si la métaphysique lui est interdite ? Et quel législateur s'arrogerait l'autorité de promulguer des lois prohibitives si le symbole métaphysique admis par la logique répondait à une part de la réalité ?

La pensée évolutionniste fait la part de l'infini ; elle ne veut connaître de limites ni dans le temps ni dans l'espace ; elle ne conçoit la durée qu'en dehors et au-dessus du temps et de l'espace. Mais nous avons vu qu'à la notion de l'infini s'oppose dans la raison théorique la notion antithétique du fini, qui s'arrête aux limites du temps et de l'espace, et ne conçoit la durée que sous la forme de succession dans le temps et dans l'espace. La thèse et l'antithèse s'opposent, quelle raison aurions-nous à priori de refuser à l'une le droit que nous accordons à l'autre ? Il suffit qu'elles se posent. Sur le terrain spécial de la connaissance religieuse, il nous a paru que la première répondait à l'expérience du déterminisme,

sans réussir à légitimer le sentiment de la responsabilité. L'antithèse l'expliquera peut-être.

Mais la métaphysique nous conduit dans la durée avant l'histoire et après l'histoire. Cette incursion par delà les limites du temps créé, et au delà, c'est le caractère le plus général de la dogmatique traditionnelle.

SECONDE PARTIE

La dogmatique de la tradition.

A. *La notion du péché dans la dogmatique traditionnelle.*

Temps créé, Perfection primitive, Chute, Rédemption, Vie future, ce sont bien là d'une façon générale les traits de la dogmatique chrétienne historique, qu'on la considère dans sa forme orthodoxe, telle que l'ont exposée Augustin, Thomas d'Aquin et Calvin, ou qu'on l'étudie dans les œuvres plus philosophiques d'Origène, de Scot Erigène et de Zwingli. Ce sont les grandes affirmations du catéchisme de l'Eglise dans tous les siècles, celles qui ont façonné l'âme religieuse populaire. Elles sont aujourd'hui encore, on n'en saurait douter, les thèses chrétiennes les plus généralement répandues, encore que souvent défigurées par le contact des idées évolutionnistes.

La philosophie évolutionniste voit en l'homme un degré, actuellement le degré supérieur, et comme le couronnement de l'évolution animale: l'homme naît à la vie morale par la douleur, et par la confiance il s'élève peu à peu vers Dieu.

La philosophie traditionnelle voit en lui le produit d'une création spéciale. Fait à l'image de Dieu dès l'origine par un acte créateur du Tout Puissant, destiné à la royauté sur la nature et à l'immortalité, l'homme s'est révolté par un mouvement de la liberté que Dieu même lui accordait, et a fait une chute lamentable. La vie morale est en lui le souvenir et le remords de sa faute. Par la vertu mystérieuse du sacrifice du Christ, il retourne à son Dieu et jouit dans les sphères éternelles de son bonheur reconquis.

Examinons de plus près ces thèses dans la forme dogmatique particulière où M. Gretillat les a exprimées.

L'homme ne fait point partie intégrante de la chaîne des êtres organisés. Il existe entre lui et la bête une différence absolue (I, p. 498)[1]. L'évolution s'arrête au seuil de l'humanité. M. Gretillat s'oppose aux théories transformistes. — Il n'admet pas d'ailleurs « la conception supranaturaliste, qui consistait à attribuer au contraire à l'homme primitif la perfection intellectuelle et morale » (I, p. 459). Le don originel qui distingue l'homme de l'animal « c'est la connaissance du bien et du mal » (I, p. 465), c'est la présence en lui de l'image de Dieu.

Mais encore, l'obligation morale, — les philosophes évolutionnistes la reconnaissent, — peut être le fruit d'un développement indéfini, et l'image de Dieu pourrait être cette disposition toute virtuelle à la vie morale consciente, que nous avons vue s'actualiser dans le système de l'évolution par la douleur, et par l'antithèse du monde et du moi! — Non. M. Gretillat y insiste: « L'image de Dieu en l'homme, c'est le fait de l'obligation *révélée* et *reconnue*, qui posant à l'homme, *dès le début de son existence* une fin supérieure au moment présent et à l'objet sensible, a signifié à la fois *sa haute origine* et sa haute destinée » (I, p. 465). C'est une virtualité innée, et transformée en actualité, dans un moment de l'histoire, par le don du premier commandement et de la première défense. L'origine de l'homme (I, p. 467) « est toute en Dieu, » et seul entre toutes les créatures terrestres, l'homme, tout à l'heure tiré de la poudre et du néant, a été, « *avant toutes choses*, placé par le divin éducateur en face de la grande antithèse, qui divisait déjà l'univers des esprits » (I, p. 465). — L'âme humaine, telle qu'elle est sortie des mains du créateur « a de plus que l'âme animale (I, p. 489) l'esprit (πνεῦμα)..., qui constitue la personnalité humaine consciente, voulante et responsable. » — L'esprit est une création

[1] Dans cette seconde partie tous les chiffres mis entre parenthèse et qu'aucune remarque n'accompagne renvoient à la *Dogmatique* de M. Gretillat.

immédiate de Dieu. La vie morale n'est pas « additionnée à la vie purement sensitive ou animale pour constituer une nature humaine », pas plus que la vie sensitive ne se superpose à la substance inorganique pour constituer un organisme animal.

Dans le système évolutionniste, la différence entre l'homme et l'animal est quantitative ; dans le système traditionnel elle est qualitative. « La créature de Dieu, qui s'appelle l'homme, est donc, dès le premier instant de son apparition dans l'être, une âme créée dans un corps qu'elle vivifie » (I, p. 490).

Comment expliquer dès lors la vie spécifique de l'humanité et les rapports de l'individu à l'espèce?

Le préexistentianisme paraît « absolument condamné par l'enseignement scriptuaire » (I, p. 507). Le créatianisme et le traducianisme également doivent être écartés ; le premier parce qu'il ne rend pas compte de l'universalité du péché (cf. I, p. 509), le second parce qu'il met en danger la responsabilité individuelle. — M. Gretillat propose une combinaison de ces deux dernières hypothèses. Il distingue dans la personnalité humaine « le moi nu, absolument simple et identique à lui-même, distinct de toute qualité et de toute faculté originelle ou acquise, et la nature, composée de ces qualités et facultés multiples et diverses qui, environnant le moi dès le début de son existence, apparaissent dès cet instant même comme lui étant inhérentes, mais n'en sont pas moins des éléments adventices de l'existence du moi lui-même et distincts de celui-ci pour la pensée » (I, p. 511).

Cela posé, il donne raison au créatianisme, en admettant que, « le moi absolument simple et identique à lui-même ne peut être que le produit d'une création divine immédiate, s'opérant à l'instant même de la conception du nouvel individu dans le sein de la mère. » — Il fait en revanche la part du traducianisme en posant que « la nature originelle tout entière adjacente au moi, l'ensemble des qualités et facultés physiques, psychiques et spirituelles, qui caractérisent chaque individualité auprès d'autrui »... est en l'homme l'élé-

ment spécifique héréditaire « pour ainsi dire l'apport de l'espèce à la personnalité. »

Ainsi constitué, l'homme était appelé « à remplir dans l'économie terrestre des fonctions analogues à celles dont le Logos était lui-même revêtu dans l'ordre universel » (I, p. 513) et à représenter le triple idéal de la vérité, de la sainteté et de la justice. Il était immortel, non seulement en son moi nu, qui l'était par essence, mais par son corps auquel la chute seule imposera la nécessité de la mort, le *non posse non mori* (I, p. 566).

La dogmatique évolutionniste nie la chute et considère le péché comme une phase nécessaire du développement de l'individu. — La dogmatique traditionnelle affirme la chute et considère l'homme comme parfaitement responsable de son péché.

M. Gretillat pose le principe avec une netteté parfaite et qui nous dispense d'insister. Le péché est « un événement historique » (I, p. 515), « qui s'oppose au plan universel et primitif du royaume de Dieu. » La doctrine d'une chute primitive de l'humanité, survenue chez le premier auteur de l'espèce, est encore, affirme M. Gretillat (I, p. 549), celle qui soutient le mieux l'examen, lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'état de péché, où se trouve l'humanité actuelle, et le caractère à la fois universel et accidentel de ce péché. Le caractère universel et fatal qu'on ne peut nier dans le péché est la conséquence de l'action diabolique exercée sur l'homme innocent par les anges déchus. Cette « chute primitive perpétrée dans l'ordre céleste » (I, p. 515) nous est attestée par la révélation scriptuaire, — qui d'ailleurs a jugé bon de nous en cacher la raison suffisante et « s'est dérobée sur ce point, intentionnellement sans doute » (I, p. 528).

Le caractère accidentel et responsable du péché provient en revanche de la libre décision de l'homme, dans la chute « adamitique. » M. Gretillat déclare admettre l'interprétation « réaliste » et littérale du troisième chapitre de la Genèse. Cette histoire n'est pas seulement vraie, comme le veut

l'exégèse symbolique, elle est encore réelle (I, p. 555) et n'attente en rien à la sainteté divine : « Dieu éprouve, le diable tente. Le résultat voulu de la tentation est la chute. Le résultat voulu de la « probation » survenant parfois sous la forme de la tentation même, est le progrès. La chute d'Adam fut une chute (*sic*), mais la probation, qui renfermait en elle les deux issues possibles du progrès et de la chute était un bien » (I, p. 556). La chute d'Adam fut « une transgression consciente, volontaire et par conséquent coupable, de l'ordre divin. »

B. *La notion de la rédemption dans la dogmatique traditionnelle.*

Dès lors le salut de l'humanité n'est possible que par l'œuvre médiatrice du Christ et du Christ seul (cf. II, p. 259). « Pour le nier, il faudrait admettre, ou que l'espèce est apte à sauver les individus, ou que les individus sont aptes à sauver l'espèce, ou qu'un individu, simple membre de l'espèce, est apte à sauver tous les autres, ou que l'individu est apte à se sauver lui-même » (II, p. 259).

Les deux premières suppositions du point de vue de l'auteur sont écartées à la fois par l'Ecriture et par l'expérience. En effet, c'est l'espèce qui détermine l'individu dans le mal « par la solidarité funeste qu'elle fait peser sur chacun d'eux avant l'éveil de sa conscience. »

Les deux dernières paraissent également vaines. « Aucun individu ne saurait recouvrer par ses seules forces un bien qu'il n'a pas perdu par sa seule initiative » (II, p. 260).

C'est à ce point que, — et M. Gretillat a raison de le relever, — nous ne dirons pas la « révélation biblique », mais la théorie traditionnelle s'écarte résolument, nous ne dirons pas « de toute conception humaine » (II, p. 260), mais de toute conception évolutionniste du christianisme. Si cette dernière, en effet, accorde et ne peut accorder au Christ qu'un rôle important ou peut-être prépondérant dans les relations entre Dieu et l'homme, la première ne lui attribue et ne peut

lui attribuer qu'un rôle unique et nécessaire. C'est la conséquence même des prémisses posées dans la théorie traditionnelle du péché.

La seule force humaine est impuissante à rétablir un équilibre qu'elle n'a pas été seule à rompre. Il y faudra la médiation d'un individu « à la fois membre de l'espèce, afin de représenter sa cause devant la justice de Dieu, et supérieur à l'espèce afin de poser un commencement nouveau dans son sein » (II, p. 261). Une médiation dont l'œuvre tienne compte à la fois, si nous comprenons bien, de la part de nécessité et de la part de responsabilité qui ont collaboré à la chute. Ce sont les conclusions de M. Gretillat.

Ce médiateur, c'est le Logos Eternel « qui préexistait dans le sein de la Trinité » (II, p. 169), où il est « non pas la projection de la pensée du Père, » mais « un moi distinct, pensant, parlant, voulant, agissant spontanément » (II, p. 199). Il est la seconde personne de la Trinité, et le Christ terrestre lui est identique. Le Christ terrestre est la seconde personne de la Trinité « volontairement dénuée de la nature divine et revêtue de la nature humaine » (II, p. 170). Par quoi lui est-il identique? M. Gretillat fait appel ici à la distinction qu'il a établie entre le moi nu et la nature dans la personnalité: « par cet élément du moi, qui chez toute autre personnalité humaine... est le produit immédiat d'une création divine et qui est issu chez Jésus-Christ d'un état préexistant, éternel et divin. »

Et comment le Fils de Dieu a-t-il « passé de l'existence éternelle et supratemporelle dans le monde de l'existence limitée, temporelle et humaine? » En vertu de l'acte que M. Gretillat appelle, après Gess et Godet, la Kénôse et qu'il cherche à établir par l'exégèse de Phil. II, 7. Nous nous bornons ici à rappeler le principe de cette hypcthèse aujourd'hui très ébranlée: « C'est la renonciation du moi divin à la fois à l'usage et à la possession des attributs de la nature divine » (II, p. 181) ou encore (p. 184) « le renoncement initial à l'état divin, tout entier échangé contre l'état humain tout entier, et où le Fils éternel du Père enfermé dans un embryon

humain a abandonné pour un temps jusqu'à la conscience de lui-même. »

Le Fils s'est donc incarné à la fois pour satisfaire à la justice divine et pour se substituer à l'humanité coupable. Et la seule condition subjective que l'homme ait à remplir pour participer à la rédemption, c'est « l'appropriation individuelle, — par la foi, — de l'œuvre satisfactoire du Christ » (cf. II, p. 300).

C. *Observations critiques.*

Nous avons cherché à relever dans la dogmatique de M. Gretillat les thèses générales de la pensée traditionnelle, sans appuyer sur les déterminations très personnelles que l'auteur leur donne souvent. A la vérité ces dernières nous paraissent de nature à infirmer la solidité de l'œuvre entière et nous ne prétendons nullement que la théologie métaphysique ait reçu dans cet ouvrage sa forme définitive. Il s'en faut.

Le tort initial de l'œuvre est de prétendre au biblicisme strict et de chercher dans l'Ecriture Sainte « la règle suprême, comme la source de la croyance et de la connaissance chrétienne » (I, p. 17). C'est se méprendre à la fois sur la vraie nature de toute connaissance et sur celle de la Bible. La connaissance ne peut avoir d'autre source que l'expérience et d'autre forme que les catégories de l'esprit. Et d'autre part, à défaut de la considération des résultats de la critique littéraire, une lecture attentive des livres saints prouve surabondamment que l'Ecriture n'est pas un système arrêté de doctrines, mais qu'elle renferme des éléments très divers, dont les religieux seuls intéressent le dogme, à titre de norme encore, et non pas de source. Cette prétention au biblicisme oblige l'auteur à des tours exégétiques dont il serait trop long de suivre ici le détail, mais dont l'artifice éclate avec une évidence particulière dans les trente-trois pages (I, p. 514 à 547) que l'auteur consacre à une démonologie embarrassée. Rappelons en passant l'exégèse stupéfiante

qu'il fait subir et qu'il doit faire subir à certains textes évangéliques à seule fin de prouver « que la doctrine de la préexistence personnelle de Christ... est partout implicitement supposée dans l'enseignement synoptique » (II, p. 172 ; cf. p. 192) ou la façon non moins surprenante dont il cherche à étayer dans la prophétie de l'Ancien Testament l'hypothèse de la naissance surnaturelle du Christ (cf. II, p. 225).

Une seconde source d'erreur générale, c'est la préoccupation constante qui se révèle chez l'auteur de montrer une correspondance prétendue entre les résultats de la science et les affirmations bibliques ; encore, reconnaît-il que « le but de la révélation biblique ne soit pas de satisfaire la curiosité scientifique de l'homme » (I, p. 407). Et ceci est une conséquence nécessaire de cela. Si la Bible est un système complet de connaissances et si elle est la vérité il ne peut y avoir divorce entre elle et la vérité scientifique. Dès lors, pour maintenir un accord toujours en péril, on sollicitera de part et d'autre des concessions Il faudra ou faire de la science fantaisiste ou torturer les textes. Et l'on n'y manquera pas. C'est ainsi qu'on croit pouvoir sous-entendre entre les versets 1-2 du premier chapitre de la Genèse « toute une première catastrophe morale, accomplie dans le monde supérieur » (I, p. 415), dont le verset 2 marquerait le résultat chaotique. C'est ainsi que M. Gretillat découvre, après M. Guyot[1], « huit points sur lesquels l'accord entre les données de la cosmographie biblique et celle des sciences naturelles peut être réputé acquis » (I, p. 408). C'est ainsi qu'il cherche à prouver la valeur paléontologique du récit de la formation de la femme, au deuxième chapitre de la Genèse. Et la traduction de ce poème dans le langage « scientifique » emprunté à M. Naudin est à relire. Elle donne à la fois la mesure et la critique d'un procédé désastreux.

Gen. II, 18. « Jéhovah dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui.... Jéhovah Dieu fit tomber un profond sommeil sur Adam, qui s'endormit, et il prit une de ses côtes et reforma la chair à sa place. De la

[1] *La création, ou la Cosmogonie biblique à la lumière de la science moderne.*

côte qu'il avait prise de l'homme, Jéhovah Dieu forma une femme et l'amena à Adam. Et Adam dit :... »

Traduction en *langage scientifique :* « Rien ne se présente plus clairement à l'esprit qu'un développement évolutif commencé au blastème primordial et qui s'achève à travers une série de proto, — et de meso, — organismes de plus en plus rapprochés de la forme parfaite et définitive. Dans la première phase, l'humanité couve au fond d'un organisme temporaire déjà nettement distinct de tous les autres et qui ne peut contracter d'alliance avec aucun d'eux. Et c'est de cette humanité larvée, que la force d'évolution va faire sortir, par une nouvelle différenciation, le complément de l'espèce. Mais pour que le grand phénomène s'accomplisse il faut qu'Adam traverse une phase d'immobilité et d'inconscience très analogue à l'état de nymphe des animaux à métamorphose et pendant laquelle, par un procédé de gemmation comparable à celui des méduses et des ascidies, le travail de différenciation s'achève.... » (I, p. 498).

Nous écourtons une citation déjà trop longue. C'est une science de cette sorte et qui paraît bien un peu teintée d'évolutionnisme que M. Gretillat oppose aux « affirmations dégradantes... qu'une science athée offre en pâture à l'orgueil d'une humanité sans créateur » (I, p. 467).

Sérieusement compromise du point de vue général par le littéralisme biblique et le mépris de la science, la dogmatique de M. Gretillat ne saurait présenter dans le détail la solidité qui fait défaut à l'ensemble.

La détermination de l'homme primitif, par exemple, et la distinction entre le « moi nu » et l'individualité peut paraître obscure et risque fort d'être illusoire. L'existence des anges et leur chute ne laissent pas d'être précairement déduites de prétendues preuves scripturaires. Et la théorie capitale de la Kénôse a provoqué de toutes parts les objections logiques et morales qu'elle ne saurait éviter.

Et cependant, si la dogmatique de M. Gretillat n'est pas acceptable dans ses conclusions particulières, elle n'en re-

présente pas moins, par la conception générale dont elle relève, un effort méritoire vers l'expression logique de ce que nous pouvons appeler l'expérience religieuse traditionnelle. Les conclusions particulières nous paraissent viciées par les défauts de méthode que nous avons cru pouvoir relever; elles ne sont pas inhérentes au système métaphysique lui-même. Le cadre général, — affirmation de la préexistence, ou d'une perfection primitive digne de l'immortalité, dogmes de la chute, de la rédemption par le Fils éternel de Dieu, de la vie future, — y reste scrupuleusement observé. C'est ce que nous voulons retenir. Le canevas métaphysique subsiste et soutient l'œuvre. Il affirme une succession de durée dans le temps et hors du temps et répond dans le domaine de la raison théorique à la notion du fini. Sur le terrain de l'expérience religieuse, il répond à la notion corrélative de la liberté, au sentiment de la responsabilité du péché. Il faut le reconnaître: quels que soient les efforts des partisans de l'évolutionnisme, ils ne sauraient parvenir à écarter de leur théorie du péché le caractère de nécessité qu'on lui reproche. Et peut-être ont-ils tort de s'en émouvoir; la nécessité doit être l'élément prédominant de leur système. Mais on ne peut dénier à ceux qui l'ont faite, cette expérience du péché qui terrifiait Luther dans sa cellule d'Erfurt, et où prédomine le sentiment de responsabilité et de condamnation. Or, le sentiment de responsabilité, inexplicable théoriquement dans le système de l'évolution, ne trouve d'expression logique que dans l'hypothèse de la chute volontaire. Et il faut reconnaître qu'à ce point le dogme métaphysique intéresse la conscience chrétienne, qu'il paraît même nécessité par la conscience chrétienne. La pensée métaphysique, sinon le dogme traditionnel, justifiée déjà devant la raison théorique, se trouverait donc légitimée devant l'expérience, avec les conséquences logiques qu'elle comporte.

Les essais de construction que la pensée traditionnelle nous a présentés jusqu'à présent, paraissent caducs. Cela ne signifie point que l'entreprise soit impossible ou illusoire. Des philosophes tels que Charles Secrétan et Renouvier en

ont ressenti personnellement l'impérieuse nécessité et n'ont pas reculé devant la tâche. Sur les notions corrélatives et seules nécessaires du Fini et de la Liberté, l'un des derniers ouvrages de Renouvier[1] offre un essai de dogmatique philosophique de très haute portée. La tâche sera-t-elle reprise et poursuivie, en ce temps tout absorbé dans la psychologie?

Si oui, il importe qu'elle soit conduite avec la même hardiesse métaphysique, avec la même logique rigoureuse.

[1] *Le Personnalisme*, suivi d'une étude sur la Perception externe et sur la Force, par Ch. Renouvier, Paris 1903.

(*A suivre.*)

REVUES

Zeitschrift für Brüdergeschichte

Cette *Revue de l'histoire des Frères* (moraves) paraît depuis 1907 en deux fascicules semestriels, à Herrnhout, en Saxe, au prix de 7 marks par an. Elle sert d'organe à la « Société d'histoire des Frères » (*Verein für Brüdergeschichte*), laquelle a pour but d'encourager l'étude scientifique de l'histoire de l'Unité des Frères, tant ancienne que renouvelée, et de tous les sujets qui s'y rattachent. Outre la Revue (*Zeitschrift für Brüdergeschichte*), que les membres reçoivent gratis, cette Société se propose d'éditer des « Sources de l'histoire des Frères ». Les éditeurs de la Revue sont MM. *Jos.-Th. Müller*, archiviste à Herrnhout, et *Gerh. Reichel*, professeur à Gnadenfeld.

Voici le sommaire des deux fascicules de 1907 :

Premier fascicule.

J.-Th. Müller : La charge d'Ancien attribuée à Christ dans l'Eglise des Frères renouvelée (1741). — *Walther-E. Schmidt :* La vie religieuse aux premiers temps de l'Unité des Frères (1457-1480). — Nouvelles (Comptes rendus d'ouvrages concernant Zinzendorf et les Moraves, ainsi que l'ancienne Unité). — Bibliographie des publications faites en 1906 par des membres de l'Eglise des Frères.

Second fascicule.

G. Reichel et J.-T. Müller : Le Journal de Zinzendorf, de 1716 à 1719. (Première partie : mai à juillet 1716.) — Annexes : I. Lettres de et à Zinzendorf, de la même époque. II. Tables généalogiques des nobles de Friesen, de Gersdorff (trois branches) et de Burgsdorf, et des comtes de Zinzendorf, branche de Zelking.

Deutsch-evangelische Blætter.

Principaux articles de 1907. — Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles. — Chaque livraison se termine par une « Chronique ecclésiastique » du rédacteur en chef, le professeur *Erich Haupt*, à Halle.

Etudes religieuses et dogmatiques. — *L. Clasen :* La théologie moderne appauvrit-elle religieusement ? I. — *Eug. Sachsze :* Qu'est-ce que l'Allemagne doit à la Réformation ? I. — *W. Beyschlag :* Lettre sur la prière adressée à Christ. II. — *Falke :* Le Tripitaka des bouddhistes et la Bible des chrétiens. Une comparaison. VI et VII. — *L. Clasen :* Religion personnelle. VII. — *E. Haupt :* Le féminisme et la Bible. VIII. — *Waldemar Meyer :* Discordances et contradictions dans la doctrine de la cène des

confessions de foi luthériennes. Contribution à leur juste appréciation. IX.

Philosophie, pédagogie, morale. — *Bärwinket :* Quelques remarques sur la philosophie, la théologie et la science naturelle modernes. I. — *Becker :* L'idéal pédagogique de l'humanisme allemand et de la Réformation allemande. II. — *Hönes :* Œuvres populaires d'Edouard de Hartmann. IV. — *Ed. Bossert :* « Los vom Materialismus ! » A propos de l'ouvrage publié sous ce titre par le naturaliste Ad. Mayer. X. — *Ad. Mayer :* Courte réponse au précédent article.

Histoire du christianisme. — *H. Jacoby :* Christianisme et civilisation en Occident au commencement du moyen âge. IX. — *Bornkamm :* Les indulgences de l'Eglise romaine dans le passé et dans le présent. II. — *Fréd. Schrader :* Le catholicisme au levant. VI. — *Fr. Loofs :* La position de Luther entre le moyen âge et l'ère moderne. VIII. — *Schütte :* L'influence de Calvin sur la Réformation allemande. III. — *M. Schian :* Introduction de l'Union et de l' « Agende » (liturgie) en Prusse sous Frédéric-Guillaume III. V. — *Schall :* Situation et perspectives de l'Evangile en Russie. IV. — *Joh. Hermann :* La secte (russe) des Malewanzes (d'après P. Birjukoff). VIII.

Biographie. — *E. Haupt :* Le conflit entre Paul Gerhardt et le Grand Electeur (1665). II. — *Burdach :* Le jour de la mort de P. Gerhardt. Contribution à la chronologie de sa vie. III. — *K. Benrath :* L'archevêque (protestant) Borowski (de Königsberg) et le couple royal de Prusse (Frédéric-Guillaume III et la reine Louise). III. — *Rogge :* « Richard Rothe et ses amis », d'après A. Hausrath. IV et V. — *W. Schrader :* Un couple de frères (Hermann et Théodore von der Goltz). II. — *Kunze :* Hermann Schell et son « Christ ». IX.

Littérature et beaux-arts. — *Stuhlfauth :* Albert Dürer était-il catholique ou protestant ? (A propos des écrits contradictoires d'Antoine Weber et de M. Zucker). XII. — *Gœters :* Pièces fugitives des premières années de la Réformation. VIII. — *Gerh. Heine :* Grillparzer. VI. — *Franz Tietze :* Pierre Rosegger. Sa piété et sa position confessionnelle. X. — *Gerh. Heine :* Karl Spitteler et son « Printemps olympien. » XI.

Questions pratiques et actuelles. — *Martin Schian :* Paroisse et Eglise dans leurs rapports avec la Mission intérieure. IV. — *Herm. Weisz :* Réflexions sur la situation critique de la théologie et de l'Eglise de nos jours. X. — *A. Wächtler :* L'Eglise locale (Kirchgemeinde) évangélique. XII. — *Elisabeth Malo :* La participation de la femme à l'œuvre de l'Eglise organisée. VII. — *K. Walker :* L'instruction publique et les intérêts protestants. V. — *Seifarth :* Le § 166 du Code pénal de l'Empire allemand (délits de religion). III. — *J.-S. Landsberg :* La façon juridique de traiter

le blasphême. XI. — *Rendtorff :* La Diaspora évangélique allemande à l'étranger. Ce qui s'est fait jusqu'ici pour elle et ce qu'il reste à faire. XI. — *Ellger :* L'œuvre de l'aumônier des prisons et la manière dont elle est jugée par les détenus. XII. — *E. Haupt :* La lutte des tendances ecclésiastiques dans l'Eglise luthérienne de France et chez nous. I.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

Année 1907. (VIIIe vol.)

Première livraison.

E. v. Dobschütz : Etudes johanniques. — *K. Thieme :* La ταπεινοφροσύτη Phil. II et Rom. XII. — *Hans Lietzmann :* L'édition du Nouveau Testament de H. von Soden. — *M. Brückner :* Les récits concernant Pierre dans l'évangile de Marc. — Miscellanées de *F. Spitta :* Luc III, 23 ; Pierres et bêtes dans l'histoire de la tentation ; La coupe dans le repas de la pâque ; — de *Hugo Koch :* L'écrit récemment découvert d'Irénée ; La Didaché chez Cyprien ; — de *K.-G. Gœtz :* La Tour des troupeaux de Bethléhem ; — de *Eb. Nestlé :* Une quadripartition du Canon du Nouveau Testament ; Salomon et Nathan dans Math. I et Luc III ; Au sujet de Math. II ; Le Nouveau Testament primitif selon W. Whiston ; Act. XXVII, 17 ; Les mages dans Josèphe, Antiquités XX ; Le serment prêté sur l'Evangile ; Luc IV, 18, 19 ; Jean I, 1 et 2 ; « Epistolæ Clementis. »

Deuxième livraison.

J. Kreyenbühl : L'apôtre Paul et la primitive Eglise. I. — *H. von Soden :* Sur son édition du Nouveau Testament. — *P. Corssen :* Les discours d'adieu de Jésus dans le 4me évangile. — *W. Wagner :* Dans quel sens Jésus a-t-il décliné le qualificatif ἀγαθός ? — Miscellanée de *A. Harnack :* Marc V, 11-13.

Troisième livraison.

J. Kreyenbühl : L'apôtre Paul et la primitive Eglise. II. — *Hugo Koch :* Date et patrie du « Liber de rebaptismate. » — *Fred.-C. Conybeare :* Epiphane sur le baptême. — *P. Drews :* Le caractère littéraire de l'écrit d'Irénée sur la prédication apostolique. — *Hans Lietzmann :* Remarques sur l'anticritique de H. von Soden. — Miscellanées de *Eb. Nestlé :* Le manteau de poils de chameau ; Deux manuscrits gréco-latins du Nouveau Testament ; Parallèles judaïques de récits de miracles du Nouveau Testament ; Une petite correction à la Vulgate de Luc VI, 17 ; Remarque sur page 279 sq. du volume VII ; — de *Sigm. Fraenkel :* Sur Mat. II ; — de *G. Mercati :* σιαίνεσθαι.

Quatrième livraison.

Roland Schütz : Sur la première partie de l'évangile de Jean. — *E. Wendling :* Etudes synoptiques. I. — *P. Glaue :* Au sujet de l'authenticité du 3e livre des « Testimonia » de Cyprien. — *Max-Wilh. Müller :* Les cavaliers apocalyptiques. — Miscellanées de *Osc. Holtzmann :* Les abréviations du nom de Iahvè ; — de *Carl Strömann :* Rom. IX, 5 ; — de *Hans Vollmer :* Encore le sacrifice des sacées ; — d'*Eb. Nestlé :* Luc XX, 18.

Evangelische Freiheit.

Mai 1907.

Kramm : Sermon pour le lendemain de Pâques (sur Jean XX, 29). — *F. N. :* La volonté de vaincre. — *X. :* Tiré du « Krebsbüchlein » théologique (suite) : Le « gentil » pasteur libéral. — *K. Salomon :* Principes luthériens en matière d'instruction catéchétique. — *Markgraf :* Vertu et idéal du « quart-état » (de la classe ouvrière). — *Treblin :* Toutes sortes de « décors ». — *F.-M. Schiele :* Chronique ecclésiastique.

Juin.

F. N. : Notre faiblesse. — *X. :* Tiré du « Krebsbüchlein » théologique (suite). — *Bleymüller :* Dans la vigne du Seigneur (Luc XIII, 6-9). — *W. Schulz :* De quoi parlerons-nous dans les cultes de la semaine ? — *Carl Clemen :* En quoi la vie ecclésiastique en Angleterre peut servir de modèle. — *A. Hoffmann :* Suicide. — *Lessing :* A propos de l'éducation esthétique des théologiens. — *O. Baumgarten :* Chronique ecclésiastique.

Juillet.

J. Jüngst : Oraison funèbre improvisée à l'occasion du suicide d'une prostituée. — *F. N. :* L'adversaire. — *Bleymüller :* Dans la vigne du Seigneur (Mat. XX, 1-16). — *X. :* Tiré du « Krebsbüchlein » théologique (suite). — *C. H. :* Le manuel de Grundke et Schmidt à l'usage des aspirants au brevet de capacité pour l'enseignement de la religion dans les écoles secondaires. — *Otto Baumgarten :* Idées sur la réforme de l'enseignement religieux au gymnase supérieur. — *A. Meyer-Steinmann :* Des sermons formant une série ; leur utilité ; méthode à suivre. — *C. Clemen :* En quoi la vie ecclésiastique en Angleterre peut servir de modèle. II. — *O. Baumgarten :* Chronique.

Août.

F. N. : « Fromm und frei. » — *Bleymüller :* Dans la vigne du Seigneur (Luc VIII, 4 et suiv.). — *X. :* Tiré du « Krebsbüchlein » (suite). — *O. Baumgarten :* Plan à suivre dans l'enseignement religieux au gymnase supérieur. — *C. Clemen :* En quoi la vie

ecclésiastique en Angleterre peut servir de modèle. III. — *P.* : Ce qu'on pense dans un certain monde de notre ministère de consolation. — *F.-M. Schiele :* Chronique.

Die Studierstube.

Mai.

Löhr : De la manière historique de comprendre la religion de l'Ancien Testament. — *Meyer :* La personne de l'apôtre Paul, un modèle pour notre vie pastorale. — *H. Gelderblom :* Révélation. Une apologie. — *F. Frick :* Crises ecclésiastiques significatives au sein de la France protestante. 1. La crise extérieure. — *Schuster :* Réforme des maisons-mères de diaconesses. — *Jul. Böhmer :* Analyses de textes, Nos 34-38 (pour les dimanches de juin). — *Danneil :* Le modernisme (en religion et en théologie). — Extraits de Revues. — Tabelle de lectures bibliques pour le culte domestique (se continue dans les livraisons suivantes).

Juin.

Gelderblom : Révélation. II. — *Frick :* Crises ecclésiastiques dans la France protestante. II. — *Zippel :* Anti-Reyländer (sur la prédication actuelle). — *Schmidt :* « Réforme » des maisons-mères de diaconesses. Pour conclure. — *Jules Bœhmer :* Analyses de textes, Nos 39-42 (pour les dimanches de juillet). — *K. Beth :* Christianisme et science de la nature (Revue de publications récentes). — *Uckeley :* Revue de travaux concernant l'histoire de l'Eglise.

Juillet.

E. Gebhardt : Essais modernes de fixer les dates de la vie de Jésus. II. — *Frick :* Crises ecclésiastiques dans le protestantisme français. III. — *M. Röhl :* Ibsen, christianisme et église. — *A. Pommer :* La vie sociale (Revue de ce qui s'est passé en 1906). — *Jul. Böhmer :* Palaestinensia. I. La misère dans la rue (Souvenirs d'un récent séjour en Orient). — *Le même :* Analyses de textes, Nos 43 à 46. — *K. Beth :* Revue de travaux sur l'éthique. — *Riemer* et *J. Böhmer :* Publications récentes sur l'histoire de l'Eglise. — Bibliographie et extraits de divers périodiques.

Août.

W. Schmidt : L'avenir de la dogmatique. I. — *Chr. Rogge :* Protestantisme et catholicisme en Allemagne. — *Frick :* Crises dans le protestantisme français. IV. — *Jul. Bœhmer :* Palaestinensia. II. — En audience chez des dignitaires ecclésiastiques du Levant. — *Le même :* Analyses de textes, Nos 47 à 51. — *Mart. Scheele :* Revue de sermonnaires et d'écrits homilétiques. — *J. B. :* Revue de publications concernant la Bible. — Extraits de divers périodiques.

La Rivista cristiana.

Mai 1907.

U. Janni : Catéchisme philosophique sur les doctrines fondamentales du christianisme (suite). — *H.-T. Gay :* La vérité au sujet de Luther, d'après Walther (fin). — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : L'authenticité de « Tu es Petrus. » — *G. R. :* Revue du mois. — Extraits des Revues (de même dans les livraisons suivantes).

Juin.

P. Calvino : Publications de théologie libérale en Allemagne (Religionsgeschichtliche Volksbücher). — *U. Janni :* Catéchisme philosophique (suite). — *C. Jalla :* Souvenirs personnels de la colonie italienne à Edimbourg. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : L'exorcisée de Philippes (Actes XVI). — *G. R. :* Revue du mois.

Juillet.

F. Lenzi : Un sonnet inédit, dédié à Victor-Amédée de Savoie pour l'expédition de 1686 contre les Vaudois. — *Giov.-E. Meille :* « Le fait du Christ » (du Rév. Carnegie Simpson, trad. par le Dr Desolier). — *C. Jalla :* Souvenirs personnels de la colonie italienne d'Edimbourg. II. — *X. :* Une crise d'âmes dans le catholicisme. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : L'hérétique du Nouveau Testament (Tit. III, 10). — *G. R. :* Revue du mois.

Août.

C. Jalla : Souvenirs personnels de la colonie italienne d'Edimbourg. — *X. :* Une crise d'âmes dans le catholicisme (suite et fin). — *U. Janni :* Catéchisme philosophique sur les doctrines fondamentales du christianisme (suite). — *G. R. :* Revue du mois.

Septembre.

Enrico Meille : Un poète chrétien (l'américain John Whittier). — *U. Janni :* Catéchisme philosophique, etc. (suite). — La pensée de J. Chrysostome sur trois passages controversés des évangiles. — *Gius. Banchetti :* 1 Tim. V, 23. — Bibliographie.

Theologische Studien und Kritiken.

Troisième livraison, 1907.

Bekel : Un oracle antérieur à l'exil sur Edom dans le mètre de la qina, source commune de Abdias, v. 1-9, et de Jér. XLIX, 7-22. — *Rich. Schmidt :* Phil. II, 12 et 13. — *Thieme :* La doctrine de la justification dans l' « Apologie. » — *Pöhlmann :* La théologie

de l'école d'Erlangen. I. — *Albrecht :* Etudes catéchétiques. II. — *Kawerau :* Deux lettres datant du temps de la mort de Luther. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Hans Schmidt : Au sujet de la fin primitive de l'évangile de Marc. — *Berbig :* Spalatiniana. — *Pöhlmann :* La théologie d'Erlangen. II. — *Albrecht :* Etudes catéchétiques. III. — *Rietschel :* Encore l'interdiction du serment dans le sermon sur la montagne. — Bulletin.

Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Sixième livraison, 1907.

H. Scholz : L'anamartésie de Jésus selon l'enseignement de Schleiermacher. Exposé et critique. — *M. Rade :* Doutes à l'endroit des termes d' « apologétique » et de « conception chrétienne de l'univers » (Weltanschauung), à propos d'une publication de A.-W. Hunzinger, professeur d'apologétique à Leipzig. — Thèses et antithèses de MM. *Mulert, O. Ritschl, H. Wendt, S. Eck* et *Stephan.* — Tables des noms et des matières.

Zwingliana.

Second fascicule, 1907.

Léon Jude et ses écrits de propagande (avec portrait). — *P. Wernle :* Le prétendu mandement zuricois de 1520, relatif à la prédication évangélique. — *W. Köhler :* La poste entre la Hesse et la Suisse au temps de Zwingli et de Bullinger. — *E. Egli :* La bibliothèque de Zwingli. — Œuvres de Zwingli à la Bibliothèque de la Société de l'histoire du protestantisme à Paris (d'après une liste de *N. Weiss*). — Notes d'un anonyme sur les années 1514-1519. — Lettres autographes de Zwingli en Suisse (Berne, Neuchâtel, Schaffhouse). — *G. Finsler :* Dédicaces autographes de Zwingli. — *E. Egli :* Le calendrier zuricois de 1587. — Miscellanées (avec un Ex-libris de Joh.-Henr. Zwingli). — Notes bibliographiques.

LES PAPYRUS JUDÉO-ARAMÉENS D'ÉLÉPHANTINE

PAR

CH. BRUSTON

doyen honoraire.

On a trouvé depuis quelques années dans la Haute Egypte, surtout à Syène (Assouan) et à Eléphantine, qui en est tout près, des papyrus et des *ostraka* (fragments de terre cuite) couverts de caractères sémitiques, qui, à la lecture, ont révélé des textes araméens.

On en connaissait déjà depuis longtemps quelques-uns du même genre: le papyrus de Turin, les papyrus du duc de Blacas, etc.[1]. Mais ils étaient pour la plupart si mutilés qu'il était bien difficile, pour ne pas dire impossible, d'en saisir le sens.

Les derniers découverts sont, au contraire, dans un état de conservation presque parfait, et, bien qu'ils présentent, naturellement, plus d'une obscurité de détail, le sens général n'en est pas douteux.

Les plus importants sont ceux qui ont été publiés à Londres, en 1906, par MM. Sayce et Cowley et surtout ceux que M. Sachau a, plus récemment encore, publiés à Berlin (1907)[2].

Les uns et les autres proviennent de Juifs habitant Elé-

[1] Dans le *Corpus inscr. semitic.*, *Inscr. aram.* I, p. 137-177.

[2] Sayce and Cowley, *Aramaic papyri discovered at Assuan.* London, 1906.
Ed. Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine.* Berlin, 1907.

phantine et les environs, au cinquième siècle avant notre ère, c'est-à-dire à l'époque même où Esdras et Néhémie travaillaient, à Jérusalem, à la restauration et au relèvement religieux de leur peuple.

On comprend aisément l'intérêt et l'importance de pareils documents pour l'histoire des Juifs à une époque fort obscure et aussi pour la critique et l'histoire des livres bibliques. La théologie ne doit évidemment pas négliger cette nouvelle source d'information.

I

Les contrats.

Grâce à M. Staerck, *privat-docent* à Iéna[1], les plus importants des documents publiés par MM. Sayce et Cowley sont maintenant à la portée de tout le monde; et il suffit de connaître un peu l'araméen pour se rendre compte au moins de leur contenu général.

Le plus ancien de ces dix papyrus (A) est daté de la quinzième année de Xerxès (471), quelques-uns sont du règne de son successeur Artaxerxès Ier; et le plus récent (K) est de la quatorzième année de Darius II (411). Ils sont donc, on le voit, de l'époque d'Esdras, de Néhémie et du dernier des prophètes, Malaki.

Ce sont des actes ou contrats entre des Juifs habitant Syène ou Eléphantine, près de la première cataracte du Nil (qui y est mentionnée sous le nom de מיא קשיא, *les eaux dures*), ou entre ces Juifs et leurs voisins égyptiens ou perses.

Le premier, par exemple, est une déclaration de « Qôni-Iâh fils de Tsadoq, araméen, de Syène, à Makhsé-Iâh fils de Iedon-Iâh[2], araméen, de Syène. » Celui-ci avait permis au premier de construire un *toit* ou galerie (אגר) sur la porte

[1] H. Staerck, *Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, sprachlich und sachlich erklärt*. Bonn, 1907.

[2] Ce personnage reparaît plusieurs fois dans les autres textes et aussi comme témoin, dans le papyrus Cowley (Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 224).

de sa maison. Le premier déclare que ce toit appartient au second, qu'il ne pourra pas l'empêcher d'y construire, ni lui, ni ses enfants, ni ses parents après lui, etc.[1].

Le fait le plus intéressant révélé pour la première fois par ces papyrus, c'est qu'il y avait à Eléphantine au cinquième siècle, — comme il y eut plus tard à Léontopolis, — un sanctuaire de Iahveh. Le premier des textes où il en est question est du début du règne d'Artaxerxès Ier (465). Un Perse nommé Dargman dit à Makhsé-Iâh :

ימאת לי ביהו אלהא ביב בירתא אנת ואנתתך וברך כל III

« Tu m'as juré par Iâhou (ou mieux Iâhô), le dieu (qui est) à Ieb (Eléphantine) la forteresse, toi, ta femme et ton fils, tous III... » (B, l. 5).

וטענוך לי מומאה למומא ביהו « Et (les juges) t'ont imposé de me faire serment par Iâhô. » (l. 6).

Et un peu plus loin : ימאת לי ביהו והוטבת לבבי « Tu m'as juré par Iâhô et tu as satisfait mon cœur » (l. 12).

Dans un autre papyrus, daté de la dix-neuvième année du même roi Artaxerxès (446), la limite inférieure d'une maison, donnée à sa fille par ce même Juif Makhsé-Iâh, est déterminée comme suit : תחתיא לה אגורא זי יהה אלה

« Au-dessous d'elle (est) le temple du dieu Iâh[2]. » (E, l. 14.)

Enfin dans un autre papyrus, de l'an huit de Darius II (417), le même temple forme la limite orientale d'une autre maison, dont il est séparé seulement par la route royale :

מועה שמש לה אגורא זי יהו אלהא וארח מלכא בניהם

« A son levant (est) le temple du dieu Iâhô, et la route royale (est) entre eux. » (I, l. 6.)

[1] Dans la transcription de ce premier texte par Staerck, il manque le nom קוניה à la ligne 11 et, — ce qui est plus important, — les mots du titre ou résumé mis ici entre crochets :

ספר אגרא [זי בנה] זי כתב קוניה למחסה

« Acte du toit [qu'il a construit], qu'a écrit Qôni-Iâh à Makhséh. »

— B, l. 14, il faut certainement lire ינתן *il donnera* et non אנתן *je donnerai*.

[2] יהה = h. יָהּ, cf. שקקן = h. שַׁקִּים Requête à Bagohaï, l. 20, dans la publication de M. Sachau. Voir plus loin.

Le nom de Iâho se lit aussi dans le papyrus de Strasbourg, vers la fin (c, l. 5) : למעבד תמה ליהו « pour faire là à Iâhô »...[1]), et la requête des Juifs dont nous parlerons tout à l'heure nous fait connaître l'origine et les destinées de ce temple de Iâhô.

Il n'est pas bien étonnant, en somme, quand on y réfléchit, que pendant l'exil et avant que le temple de Jérusalem eût été rebâti, les Juifs d'Egypte aient eu l'idée de construire eux-mêmes un temple à Jéhovah. Ils pouvaient même invoquer en faveur d'un tel projet une remarquable prophétie d'Esaïe (XIX, 19).

Ces Juifs d'Egypte juraient de préférence par Iâhô, mais ils ne se faisaient pas scrupule, le cas échéant, de jurer aussi par la déesse Sati, d'Eléphantine. C'est du moins ce que fit la fille de Makhsé-Iâh, Mibtakh-Iâh, d'après le papyrus F (de l'an 440) :

אדין מומאה מטאה עליכי וימאתי לי עליהם בסתי
אלהתה וטיב לבבי במומאה דכא זי עבדתי לי על
נכסיא אלך etc.

« Alors le serment te fut imposé et tu me juras sur eux (relativement à ces objets) par Sati la déesse, et mon cœur a été satisfait par ce serment que tu m'as fait relativement à ces richesses » etc. (l. 5 et 6).

Ce n'est d'ailleurs pas très étonnant puisqu'elle fut donnée en mariage à un Egyptien (papyrus G), dont le nom אסחור (= ég. : ens-Hor) signifie *appartenant à Horus*.

Nous verrons cependant tout à l'heure qu'elle n'avait pas pour cela renoncé à sa religion.

Quelques passages de ces textes sont encore plus ou moins

[1] Malheureusement ce qui précédait et ce qui suivait ces mots manque. Voir Lidzbarski, *Ephemeris* II, p. 211. — Dans un autre document d'un genre un peu différent (un *ostrakon*), il est vraisemblablement question de la Pâque : הן תכל תעב[ר]....בפסחא « si tu peux (?) venir (?).... à la Pâque. » *ibid.* p. 229. Lidzbarski traduit : *an der Furt* (?), mais il observe fort justement : « Comme l'écrivain et le destinataire étaient Juifs vraisemblablement, il pourrait aussi être question ici de la fête de Pâque » (p. 232). Cela me paraît beaucoup plus probable.

obscurs, mais ils ne sont pas très nombreux. Je me bornerai, à ce sujet, aux observations suivantes:

La préposition composée בגו, « au milieu de... », est employée aussi comme adverbe à la fin des actes, en parlant des témoins *présents* (qui sont là, *in medio*) et dans la locution וטיב לבבי בגו « et mon cœur a été satisfait *intérieurement* » (G, l. 6 et 15, H, l. 9). Cela n'offre aucune difficulté.

Un adverbe inconnu jusque-là, אפם[1], me paraît signifier, non pas *sûrement*, mais *de plus* ou *en outre*, d'après le sens ordinaire de אף, dont il est dérivé. Cf. לאפכלא *insuper* (*Inscr. aram.* N° 198, l. 8)[2], litt. *en sus du tout*.

Une pièce d'argent fréquemment mentionnée dans ces textes est appelée *kébès* par les éditeurs. En réalité ce mot est partout écrit כרש, et il n'est pas plus étonnant que dans l'empire perse une pièce de monnaie d'une certaine valeur (elle valait dix sicles)[3] ait porté le nom de *Cyrus* (Kôresh, Kouroush) qu'il ne l'est qu'une autre fût appelée *darique* (du nom de Darius Ier) et que d'autres aient plus tard porté le nom de *Louis*, de *Napoléon* ou de *souverain*[4].

Un passage particulièrement obscur, c'est celui où il est question de deux esclaves égyptiens appartenant à une famille juive et qui avaient chacun « un *yod* imprimé sur sa main. »

פטוסירי (בלא) (ou) שמה אמה תבא עבד יוד I שנית
על ידה בימן שניתת מקרא ארמית כזנה למבטחיה
(K, l. 4 et 6).

Il me paraît clair que dans ce texte עבד est un substantif, signifiant *esclave*, et non un verbe. Je traduis:

« Celui dont le nom est Pet-Osiris (ou Belo), dont la mère

[1] A, l. 10 et 11 ; B, l. 15 ; D, l. 22 : J, l. 16.

[2] Dans le *Corpus inscr. semiticarum*.

[3] Voir *Aram. pap.* p. 21. — Lidzbarski et Clermont-Ganneau ont reconnu aussi qu'il faut lire ainsi, et ils identifient cette monnaie à *karasha* (qui se lit sur un poids perse du temps de Darius Ier) et à *κερσα* et *καρσιον*, monnaies asiatique et égyptienne.

[4] Cf. aussi les sicles d'Arétas. Cooke, *North-semitic inscriptions*, p. 223.

est Tbô, *esclave*. Un *yod* est imprimé sur sa main, à droite de l'impression d'un mot, en araméen comme ceci[1] : « A » Mibtakh-Iâh. » (C'était le nom de leur propriétaire.)

La racine שנת est probablement une forme dialectale de שנק *pressit*. On sait que le ת et le ק ont une grande affinité. Cf. en hébreu la racine שקה à côté de שתה, *boire*[2].

La coutume du tatouage est répandue en Egypte, aussi bien qu'ailleurs, encore de nos jours. Pour indiquer leur religion, les Coptes impriment souvent une croix sur leur bras ou leur poignet[3].

Que devait indiquer ce *yod*? Probablement que, malgré leur nom égyptien, ces esclaves appartenaient au dieu de leur maîtresse, Mibtakh-Iâh (confiance en Jéhovah), c'est-à-dire à Iâhô. Cf. Esaïe XLIV, 5; Apoc. XIII, 16, etc.

Il est question ailleurs (sur un ostrakon) d'écrire quelque chose, en sus d'une autre écriture, sur le bras de quelqu'un, sans doute d'une esclave (comme ici)[4].

אף חזי תטוסרי
(?) זי לן יכתבוה על דרעה עלא מן כתבתא
(?) זי על דרעה הלו כן שלח לאמר זי
לא ישכחן עלימתה
מכתבה על
שמה

« De plus, vois, Teth-Osiris, qu'on l'inscrive à nous sur son bras, en sus des écritures qui sont sur son bras. Voici, il a envoyé pour dire ainsi, que ses servantes n'oublient pas de l'inscrire d'après son nom[5]. »

Teth-Osiris est le nom d'une esclave achetée à un marchand, nommé immédiatement avant (Urie).

Le sujet de שלח, *il a envoyé*, est sans doute le nouveau

[1] C'est-à-dire, qui, en araméen, signifie : A Mibtakh-Iâh. — Les caractères imprimés (sauf le *yod*) devaient être égyptiens.

[2] On trouve aussi dans ces textes נדש *démolir* = hébreu נתש.

[3] *Aram. papyri*, p. 48.

[4] *Ibid.* p. 73 : b, l. 3-8 et la photographie correspondante. Cf. Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 238.

[5] Cf. Gen. XLVIII, 6.

propriétaire; il a recommandé que *ses servantes* (celles du marchand) n'oublient pas de marquer l'esclave d'après son nom à lui.

Si cette lecture et cette traduction sont exactes *à nous* correspond au mot « A Mibtakh-Iâh » du papyrus.

Un mot encore sur le sens du premier de ces actes. Nous avons dit qu'il y est question d'un אגר. Ce mot (pr. *iggar*) étant dans les Targoums la traduction de l'hébreu גַּג, *toit*, il n'y a pas lieu de lui donner ici une autre signification. Seulement, ce toit semble relier la maison de Qôni-Iâh à la fois à celle de Makhsé-Iâh au sud (à travers une rue) et à celle de Zakarie à l'est. D'un côté, il s'appuie sur une porte, et le voisin se réserve le droit d'y construire *jusqu'en haut;* de l'autre, il part *du haut* de la maison de Qôni-Iâh pour rejoindre celle de Zakarie.

Il me paraît évident, d'après cela, qu'il s'agit de *deux toits différents*, et non d'un seul.

Je traduis : « Tu m'as donné une porte de ta maison pour y construire un toit; *ce toit-là est à toi. Celui qui* sera attenant à ma maison, à son angle supérieur, *ce toit-là* (non le précédent) tiendra au côté de ma maison depuis le sol jusqu'en haut, depuis l'angle supérieur de ma maison jusqu'à la maison de Zakarie.... Je ne pourrai pas t'empêcher de construire sur *ce toit qui est à toi....* (Personne) ne pourra empêcher Makhséh ou un fils à lui de construire sur *ce toit qui est à lui* » (par opposition à l'autre, qui relie la maison de Qôni-Iâh à celle de Zakarie, et qui, naturellement, n'est pas, ne peut pas être à Makhséh).

II

La requête à Bagoas.

L'importance de ces documents est grande certainement, mais elle est encore dépassée par celle des trois autres, déchiffrés par M. Sachau. Les deux premiers renferment, en double exemplaire, une requête des prêtres du temple d'Eléphantine, datée de la dix-septième de Darius II (408) et

adressée à Bagohaï (ou Bagoas), gouverneur de Judée, déjà connu par l'historien juif Flavius Josèphe, qui nous apprend qu'à la même époque le grand-prêtre de Jérusalem se nommait Iokhanan (Jean).

On va le voir mentionné, comme aussi Sanballat, le contemporain et l'adversaire de Néhémie, et ses deux fils.

Dans l'impossibilité où nous sommes de donner ici le texte complet de ce document, nous en donnerons seulement la traduction et quelques-uns des passages les plus importants. Dans la traduction, j'ai souligné les mots où je m'écarte plus ou moins de celle de M. Sachau.

Le second document est très incomplet: il y manque le début et toute la partie gauche des lignes. Il fournit cependant quelques variantes utiles: nous donnons en note les plus importantes:

« A notre seigneur Bagohaï, gouverneur de Judée, tes serviteurs Iedon-Iâh et ses pairs, les prêtres qui sont à Ieb la forteresse, *salut*. Que le Dieu des cieux exauce *notre seigneur* abondamment en tout temps, et te mette en faveur devant le roi Darius et les fils du palais plus que maintenant mille fois et te donne longue vie; et puisses-tu être joyeux et fort en tout temps (l. 1-3).

Maintenant, ton serviteur Iedon-Iâh et ses pairs disent ainsi: Au mois de Tammouz de l'an XIIII du roi Darius, lorsque Arsame fut parti et fut allé vers le roi, les prêtres du dieu Khnoub qui (est) à Ieb la forteresse, *ils eurent* un marché(?) avec Vidrng (Hydarne)[1], qui (était) commandant en chef(?) ici: « Le temple du dieu Iahô qui est à Ieb la forteresse, qu'on le *renverse* de là » (l. 4-6). Ensuite ce Hydarne, le .... (?), envoya une lettre à Nephayan son fils, qui fut chef d'armée à Syène la forteresse, pour dire: « Qu'on démolisse le temple qui est à Ieb la forteresse! » Ensuite Nephayan *battit* les Egyptiens avec l'armée. *D'autres* vinrent à la forteresse de Ieb; avec leur pique[2](?) ils entrèrent dans ce temple, ils le démolirent jusqu'à terre, et les colonnes de pierre, qui y

[1] Variante: Ils donnèrent de l'argent et des richesses à V. etc.

[2] Variante: [avec] leurs armes.

étaient, il les brisèrent. De plus, il arriva qu'ils démolirent III II portes[1] de pierre, bâties en taille de pierre[2], qui étaient dans ce temple; et *leurs battants qui subsistaient* et leurs gonds, *de ces battants*, en airain, et le toit de poutres de cèdre tout entier qui était avec *le restant* du mur, et le reste qui était là, le tout ils brûlèrent par le feu; et les coupes d'or et l'argent[3] et tous les objets qui étaient dans ce temple, ils prirent tout et se l'approprièrent (l. 6 13).

Or depuis les jours où nos pères *étaient allés* en Egypte[4], ils avaient bâti ce temple à Ieb la forteresse; et lorsque Cambyze entra en Egypte, il trouva ce temple bâti; et les temples des dieux de l'Egypte, ils les renversèrent tous, mais personne ne fit aucun ravage dans ce temple (l. 13 et 14).

Et quand *pareille chose se faisait*, nous avec nos femmes et nos enfants nous étions vêtus de sacs et jeûnant et priant à Iâhô le Seigneur des cieux, qui *nous a instruits en* ce Hydarne: *les chiens* ont fait sortir la chaîne[5] de ses pieds, et toutes les richesses qu'il avait acquises ont péri, et tous les hommes qui avaient recherché le mal pour ce temple, tous ont été tués, et nous les avons vus (à bas) (l. 15-17).

De plus, avant cela, dans le temps que ce mal nous était fait, nous avons envoyé une lettre (à) notre seigneur et à Iokhanan le grand-prêtre et ses pairs les prêtres qui sont à Jérusalem et à Ostane (son) *frère d'Anani;* et les nobles des Juifs n'ont pas envoyé vers nous une seule lettre (l. 17-19).

De plus, depuis le jour de Tammouz de l'an XIII I du roi Darius et jusqu'à ce jour, nous sommes vêtus de sacs et jeûnant; nos femmes sont comme une veuve; *nos hôtes* ne s'oignent pas d'huile et ne boivent pas de vin (l. 19-21).

De plus, depuis lors et jusqu'au jour de l'an XIII III I du roi Darius, on n'a pas fait d'oblation, ni d'encens, ni d'holocauste dans ce temple (l. 21 et 22).

[1] Variante : III II grandes portes.

[2] C'est-à-dire en pierres de taille.

[3] Variante: les coupes d'or et d'argent.

[4] Variante: depuis les jours *des rois* d'Egypte, nos pères avaient bâti etc.

[5] Variante: ses chaînes.

Maintenant, tes serviteurs Iedon-Iâh et ses pairs et les Juifs, tous citoyens de Ieb, disent ainsi : S'il plaît à notre seigneur, pense à ce temple pour le rebâtir, parce qu'on ne nous permet pas de le rebâtir. Vois! les objets de ta bienveillance et de ta faveur qui sont ici en Egypte, qu'une lettre soit envoyée par toi vers eux au sujet du temple du Dieu Iâhô, pour le rebâtir à Ieb la forteresse, comme il avait été bâti auparavant ; et l'on offrira[1] les oblations, les encens et les holocaustes sur l'autel du Dieu Iâhô en ton nom, et nous prierons pour toi en tout temps, nous et nos femmes et nos enfants, tous ceux qui sont ici, si l'on fait ainsi jusqu'à ce que[2] ce temple soit rebâti. Et *ce sera* pour toi *une justice* devant Iâhô, le Dieu des cieux, *plus que celle* d'un homme qui lui offrirait un holocauste et des sacrifices équivalant à la valeur, en argent, de mille talents (l. 22-28).

Et quant à l'or, quant à cela nous avons envoyé, nous avons fait connaître.

De plus, nous avons envoyé toutes les affaires dans une seule lettre en notre nom à Delâ-Iâh et Shélem-Iâh, les fils de Sanaballat, gouverneur de Samarie (l. 28 et 29).

De plus, de ce qui nous a été fait, Arsame n'en sait rien.

Au XX de Markheshvan de l'an XIII III I du roi Darius (l. 30). »

Voici la transcription de quelques-uns des passages les plus importants :

Le début ou l'adresse :

אל מראן בגוהי פתת יהוד עבדיך ידניה וכנותה
כהניא זי ביב בירת[א] שלם
מראן אלה שמיא ישאל שגיא בכל עדן etc.

Le commencement du récit de la démolition du temple d'Eléphantine :

אחרנן אתו לבירת יב עם תליהם עלו באגורא זך
נדשוהי עד ארעא ועמודיא זי אבנא זי הוו תמה תברו
המו etc.

[1] Variante : nous offrirons.

[2] Variante : si tu fais ainsi, que de nouveau ce temple, etc.

L'origine de ce temple :

ומן יומי מלך מצרין אבהין בנו אגורא זך ביב בירתא
וכזי כנבוזי על למצרין אגורא זך בנה השכחה etc.

La lettre envoyée au grand prêtre Iokhanan à Jérusalem :

אף קדמת זנה בעדן זי זא באישתא עביד לן אגרה
שלחן (על) מראן ועל יהוחנן כהנא רבא וכנותה כהניא
זי בירושלם etc.

La lettre envoyée aux fils de Sanballat[1] :

אף כלא מליא באגרה חדה שלחן בשמן על דליה
ושלמיה בני סנאבלט פחת שמרין

Enfin la date par laquelle se termine la requête :

בXX למרחשון שנת IIIX III I דריהוש מלכא

Cette traduction mériterait naturellement d'être justifiée, surtout dans les endroits où elle s'écarte de celle de M. Sachau ; elle aurait aussi besoin çà et là de quelques explications. On nous excusera de ne pas entrer ici dans des détails philologiques et historiques qui nous entraîneraient trop loin. Malgré quelques passages dont la signification précise est obscure ou incertaine[2], le sens général du texte n'est pas douteux. Il en résulte qu'il y eut dans la haute Egypte, à Eléphantine, pendant presque tout le cinquième siècle avant notre ère, un temple où des prêtres juifs offraient à l'Eternel des oblations, de l'encens et même des holocaustes, comme ceux de Jérusalem. Quelque surprenant que ce fait puisse nous paraître, il ne saurait être mis en doute.

Il en résulte aussi que Néhémie et son contemporain Esdras vivaient bien au cinquième siècle, sous le règne d'Artaxerxès Ier, comme on l'admet généralement, et non au quatrième, sous Artaxerxès II, comme l'ont soutenu récemment plusieurs critiques et historiens, puisque Bagoas, gouverneur de Judée, son contemporain le grand-prêtre

[1] Nommé ici Sanaballat, comme dans les LXX. En assyrien *Sin-uballit*, le dieu *Sin fait vivre*.

[2] Par exemple, la qualification de Hydarne que j'ai laissée en blanc.

Iokhanan, petit-fils d'Eliashib, et les fils de San-ballat, le principal adversaire de Néhémie, sont mentionnés ici comme étant en fonctions en l'an 410, sous le règne de Darius II, successeur d'Artaxerxès Ier.

III

Le mémoire.

Le porteur de cette lettre à Bagoas, à Jérusalem, était chargé de porter aussi celle qui était adressée aux deux fils de Sanaballat, à Samarie et il le fit, car on lit sur un troisième papyrus:

זכרן זי בגוהי ודליה אמרו
לי זכרן לם יהוי לך במצרין לממר
קדם ארשם על בית מדבחא זי אלה
שמיא זי ביב בירתא בנה
הוה מן קדמן קדם כנבוזי
זי וידרנג לחיא זך נדש
בשנת ר III I דריוהוש מלכא
למבניה באתרה כזי הוה לקדמן
ומנחתא ולבונתא יקרבון על
מדבחא זך לקבל זי לקדמין
הוה מתעבד

« Mémoire: Ce que Bagohaï et Delâ-Iâh m'ont dit. Mémoire *soit à eux*[1]. Tu as en Egypte à dire devant Arsame: « Quant à la maison de l'autel du Dieu des cieux, qui fut bâtie à Ieb la forteresse depuis longtemps, avant Cambyze, que ce Hydarne le .... (?) détruisit en l'an XIII I du roi Darius, (il y a) à la rebâtir en son lieu, comme elle était jadis. » Et l'on offrira les oblations et les encens sur cet autel, conformément à ce qui était fait jadis. »

Au lieu de la lettre qu'ils avaient demandée à Bagoas et

[1] C'est-à-dire que leur souvenir se conserve! זכרן לם יהוי Ces trois mots ne peuvent être rattachés ni à ce qui précède ni à ce qui suit. Je considère לם comme contracté de להם *à eux*.

sans doute aussi à Delâ-Iâh, le porteur doit dire cela de leur part[1] devant Arsame, pour que celui-ci le sache et ne s'étonne pas de voir les Juifs reconstruire leur temple. Il semble d'après cela, que les gouverneurs de Jérusalem et de Samarie avaient la haute main sur les affaires qui concernaient les Juifs d'Egypte, aussi bien que sur celles des Juifs ou des Samaritains de Palestine, du moins en matières religieuses.

Parmi les papyrus découverts au même endroit et qui seront aussi publiés, M. Sachau nous apprend qu'il y en a qui contiennent des récits et des poésies, toujours en araméen, jamais en hébreu. D'où il conclut qu'à cette époque l'araméen s'était déjà substitué à l'hébreu chez les Juifs, en tout cas chez ceux d'Egypte.

Il en est de même, on le sait, des papyrus Blacas, trouvés aussi en Egypte, à Saqqara, et qui sont probablement aussi de la fin du cinquième siècle avant notre ère. Ils renfermaient certainement un récit, peut-être celui d'un complot contre la domination perse en Egypte[2]. Mais ils sont beaucoup trop mutilés pour qu'on en puisse saisir même le sens général[3].

IV

Le papyrus de Strasbourg.

Ces textes jettent une vive lumière sur le papyrus de Strasbourg publié depuis quelques années par M. Euting et malheureusement beaucoup moins bien conservé que ceux de Berlin[4]. Il y est question, comme dans la requête de Bagoas, des intrigues des prêtres de Khnoub avec le même

[1] Le second de ces personnages avait donc une autorité presque égale à celle du premier.

[2] On y lit, par exemple, ceci : ...« le roi, et il cria et d'huile [il ne s'oignit pas] ; il dit à haute voix ceci : ...tu le suspendras (au gibet) ainsi comme tu as fait à ses fils. »

[3] Cooke, *North-semitic inscriptions*, p. 209. *Corpus inscr. semit.* etc.

[4] *Notice sur un papyrus égypto-araméen de la Bibliothèque impériale de Strasbourg* (dans les Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres) Paris, 1903. — Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 210, etc.

personnage, la même année XIIII du règne de Darius II. Des Juifs s'en plaignent aussi à un gouverneur perse, dont le nom a disparu avec le début du document, peut-être à celui qui remplaçait Arsame pendant son absence, peut-être à Bagoas lui même.

Voici la traduction de ce texte :

« Nous ne nous sommes pas écartés (?), nous ; vingt bannières des Egyptiens se sont révoltées, nous à notre seigneur nous n'avons pas fait défection et rien de corrompu n'a été trouvé à nous. En l'an XIII I du roi Darius, quand notre seigneur Arsame fut parti vers le roi, voici la tromperie que les prêtres de Khnoub, dieu, firent à Ieb la forteresse : *il y eut* un marché (?) avec Vidrng (Hydarne) qui (est) commandant en chef (?) ici ; ils lui donnèrent de l'argent et des richesses, (en disant) : « Il y a une partie du *marché* (?) du roi qui *entoure* (?) la forteresse ; démolis-(la) et [construis] un mur dans la brèche de la forteresse de Ieb. »

« Et maintenant ce mur est construit dans la brèche de la forteresse. Il y a un puits qui est construit au milieu de la forteresse, et l'eau ne manque pas pour abreuver l'armée. Quand même ils seraient un corps d'armée (?), ils boivent l'eau à ce puits. Ces prêtres de Khnoub ont bouché ce puits. Si communication est faite par les juges, les juristes (?) et les auditeurs (?) qui sont institués dans la province de T(e)sthr(e)s[1] il sera connu à notre seigneur conformément à ce que nous disons ou avons expliqué, nous [à] toi, quant aux puissants (?) qui sont à Ieb la forteresse.... Nous [disons : Si... et] s'il ne se trouve pas [d'eau pour (?)..., ordonne aux] prêtres (?)[2] de l'apporter de... pour faire là à Iâhô... Ils ont pris ici des hommes en quantité (?).... S'il plait à notre seigneur, considère bien... [que] (?) nous à l'armée [nous n'avons pas fait défection. S']il plait [à] notre seigneur, soit imposé [ordre de ...] nous. S'il plaît à notre seigneur, [que soit donnée]

[1] Sans doute une portion de *Patros*, l'Egypte du sud, où des Juifs s'étaient réfugiés à la suite de la ruine de Jérusalem (Jér. XLII-XLIV) et même avant (Esaïe XI, 11). Ce nom signifie *le district du sud.*

[2] Ou : aux Egyptiens (?).

protection à toutes les choses que [nous avons construites ici], qui sont à nous, qu'on a démolies, pour [les reconstruire (?)]. »

Cette requête est évidemment antérieure à la précédente et à la destruction du temple d'Eléphantine, mais pas de beaucoup. Peut-être était-elle adressée à Bagoas aussi bien que la seconde; conférez ce passage de la seconde : « Dans le temps que ce mal nous était fait, nous avons envoyé une lettre à notre seigneur, etc. » Celle-ci était, en tout cas, antérieure à cette lettre perdue et restée sans réponse.

Quel fut le résultat de cette première requête? Nul, très probablement. Non seulement les Juifs d'Eléphantine n'obtinrent pas satisfaction, mais le fonctionnaire dont ils se plaignaient ne tarda pas à donner ordre à son fils de détruire leur temple, qui fut effectivement démoli, mais un peu plus tard. Dans l'intervalle, la révolte des Egyptiens mentionnée ici (au début) prit de plus grandes proportions : le fils d'Hydarne marcha contre eux avec l'armée ; Hydarne lui-même périt au milieu de ces troubles et son corps fut dévoré par les chiens. Mais les soldats qui avaient remplacé à Eléphantine Nephayan et son armée accomplirent l'ordre qu'il avait reçu avant son départ. Et c'est alors que les Juifs adressèrent au gouverneur de Judée et au grand-prêtre de Jérusalem la lettre perdue, puis au gouverneur de Judée et à celui de Samarie la seconde requête, celle qui nous est parvenue en entier et que nous avons, à cause de cela, donnée la première.

Le porteur de cette seconde requête reçut de ces deux gouverneurs l'ordre de dire devant Arsame, c'est-à-dire de l'informer, que les Juifs étaient autorisés à rebâtir leur temple. Fut-il effectivement rebâti ? Nous l'ignorons, mais c'est assez vraisemblable. Seulement, il dut être démoli de nouveau quand, bientôt après, les Egyptiens eurent décidément secoué le joug des Perses.

V

L'écriture et la langue des papyrus judéo-araméens.

1. Ces requêtes et ces contrats sont écrits dans l'ancien *caractère* hébreu, araméen et phénicien, assez altéré pour certaines lettres, mais encore très reconnaissable pour la plupart des autres. Les mots sont séparés les uns des autres par un intervalle très suffisant pour qu'il soit impossible de confondre la fin de l'un avec le début du suivant. Quelquefois cependant deux mots, généralement assez courts, sont réunis en un seul, par exemple, עלדבר *à cause de*, רבחיל *chef d'armée*.

Les lettres finales ne diffèrent pas des autres.

Un mot n'est jamais coupé en deux à la fin d'une ligne, ce qui est si fréquent dans les inscriptions. Si l'espace n'est pas suffisant, la dernière ou les deux dernières lettres sont tracées au-dessus de la ligne. Quelquefois un mot oublié, ou une lettre, est écrit aussi au-dessus de la ligne, jamais au-dessous.

C'est ainsi que devaient écrire, au retour de l'exil, les prophètes Haggée et Zakarie, et, un peu plus tard, Malaki, Esdras et Néhémie, plus tard encore l'auteur du livre des Chroniques.

2. Quant à la *langue*, elle ressemble beaucoup à l'araméen biblique. On y lit cependant toujours זי au lieu de די (pronom relatif), זא, זך, זנה (pronoms démonstratifs) au lieu de: דא, דך, דנה, זהב (or), au lieu de דהב, etc.[1].

Les deux formes ארעא et ארקא *la terre* s'y trouvent l'une à côté de l'autre, comme dans l'unique verset araméen de Jérémie (X, 11).

Le *haphel* (voix causative) a conservé habituellement au futur le ה préformant, mais cependant pas toujours. Ce ה n'a pas été adouci en א, comme il l'est quelquefois (très rarement) en araméen biblique.

[1] Mais דבח (= h. זבח) etc., comme dans les autres dialectes araméens.

Le redoublement d'une consonne (*daguesh* fort) est souvent représenté par un *noun* : כנכרין *talents*, (pour ככרין), ou par la répétition de la consonne : שקקין, *sacs*, דששיא, *les battants* (d'une porte).

On y remarque le verbe נדש, correspondant à l'hébreu נתש *démolir*, et quelques hébraïsmes, comme לאמר, au lieu de למ(א)מר, *pour dire*, qui s'y trouve aussi, — ce qui n'a rien que de naturel chez les Juifs de ce temps-là.

LES

IDÉES MORALES CHEZ LES GRANDS PROSATEURS FRANÇAIS

du premier Empire et de la Restauration

PAR

J. CART[1]

CHAPITRE IV

Madame de Staël (1766-1817).

Mme de Staël a occupé sur la scène de ce monde une place trop grande et trop en vue pour qu'il soit nécessaire de jeter un coup d'œil, même rapide, sur le temps où elle a vécu et sur l'ensemble de sa carrière littéraire. Si ces faits sont assez importants pour qu'il ne soit pas permis de les perdre jamais de vue, ce sont toutefois les idées morales répandues à profusion dans les divers ouvrages de cette femme célèbre qui doivent seules s'imposer à notre attention et, par leur développement graduel, exciter notre plus vif intérêt.

Comme toutes les fortes individualités, Mme de Staël a subi, et même d'une manière très sensible, l'action de son temps. Mais si le flot impétueux des idées contemporaines s'est ouvert un passage à travers son âme, son grand mérite à elle a été de soumettre ces idées à un examen personnel très indépendant, pour les marquer ensuite de la forte em-

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraisons de juillet 1906, mars, mai et juillet 1907.

preinte de son génie particulier. Nulle part, à la vérité, si ce n'est dans le livre de l'*Influence des passions*, Mme de Staël n'a exposé, d'une manière systématique et formelle, ses idées sur les sujets qui la préoccupaient le plus, et cependant ces idées se trouvent partout; elles ne demandent qu'à être classées sous divers chefs. Il semble bien, du reste, que ce soit essentiellement dans ses romans que se révèle, avec le plus de clarté et le plus de force, le rôle assigné aux passions qui agitent le cœur de l'homme, lorsque ces passions exercent librement leur action sur un individu déterminé. C'est ainsi que les romans de *Delphine* et de *Corinne*, en témoignant d'une observation singulièrement perspicace du cœur et d'une parfaite connaissance de la société, permettent au lecteur de pénétrer jusqu'aux plus secrets mobiles d'une conduite qui, sans cela, demeurerait inexplicable. Les autres ouvrages dus à la plume féconde de Mme de Staël, pourront, grâce à leur caractère plus général, compléter et même à certains égards corriger, amender tel ou tel des principes exposés et défendus dans *Delphine* et dans *Corinne*, ces ouvrages n'en laisseront pas moins subsister ce qu'il y a de réel, de vécu chez les personnages mis en scène dans ces mêmes romans, c'est-à-dire tout ce qui a rapport au fond même des doctrines morales.

I

L'idée sur laquelle repose, comme sur une base solide, le roman de *Delphine*[1], est qu'il existe des lois et des convenances mondaines en contradiction positive avec la saine morale, alors même qu'elles sont placées sous l'égide de la morale. Ainsi en est-il, par exemple, des *unions mal assorties* que rien, sauf la mort, ne peut rompre.

Un jour, un jeune homme, une jeune fille, prédestinés par la nature à appartenir l'un à l'autre, se croisent sans se connaître sur le chemin de la vie. Plus tard, lorsqu'ils se ren-

[1] *Delphine* (1802), édition de Paris 1844, revue, corrigée et augmentée d'une préface par M. Sainte-Beuve.

contrent de nouveau, ils sont engagés dans des liens qui ne leur laissent plus d'autre parti à prendre que de regretter et de soupirer. Telle est la position réciproque de Léonce de Mondoville et de Delphine d'Albémar. Le jour même où, pour la première fois, ils se rencontrent chez Mathilde de Vernon, la fiancée de Léonce, ils se comprennent et ils s'aiment. Mais d'impérieuses convenances exigent que Léonce épouse Mathilde pour laquelle il n'éprouve aucun amour. A partir de ce moment, commence donc pour lui, aussi bien que pour Mathilde, une ère de souffrances morales qui se terminera par une véritable catastrophe : Delphine s'empoisonnera pour ne pas survivre à Léonce condamné à mort comme émigré pris les armes à la main.

Ce qui constitue l'intérêt vraiment dramatique de ce roman, c'est le spectacle de la lutte qui s'engage et se poursuit entre le *devoir* et le *bonheur*, entre la *passion* et la *conscience*. La fatalité, — dont l'image reparaît souvent sous la plume de Mme de Staël, — sépare Léonce de Delphine, mais, chose effrayante ! tout en les séparant moralement, les rapproche sans cesse l'un de l'autre ! En outre, cette fatalité, toute redoutable qu'elle soit en elle-même, produit ce singulier effet que Léonce et Delphine ne cessent pas d'être vertueux, malgré ce qu'il y a de foncièrement immoral dans leurs relations.

* * *

Des situations analogues à celles que Mme de Staël a dépeintes dans *Delphine*, peuvent sans doute se présenter parfois et dans les diverses classes de la société. La fable du roman n'est donc pas invraisemblable. Mais dès que, pour résoudre de telles difficultés, on fait appel à la morale, — ce qui est naturel, — encore faut-il appeler à son secours la seule morale capable de fournir une solution satisfaisante à de si graves problèmes, savoir celle qui prévient ou écarte tout conflit entre des devoirs en apparence inconciliables. Or, cette morale-là, les héros de Mme de Staël ne la connaissent ni ne la pratiquent.

Au fond, ce qu'on pourrait envisager comme une doctrine,

dont le roman de *Delphine* était destiné à démontrer l'absolue vérité, c'était celle de l'*amour dans le mariage*. Au dire de sa cousine, Mme Necker-de Saussure, c'était l'idée dont Mme de Staël était comme obsédée, — « le rêve de toute sa vie. » Ce sujet était pour elle d'autant plus émouvant qu'à cette heure, et durant de longues années encore, — elle n'en pourrait juger que par une sorte d'intuition[1]. C'est même, comme elle le déclarait, à défaut d'un amour qu'elle n'avait pas rencontré et dont elle sentait vivement la privation, — qu'elle avait choisi la gloire, cette même gloire qui, disait-elle, ne saurait être pour une femme « qu'un deuil éclatant du bonheur[2] », le mariage, fondé sur l'amour et embelli par lui, étant « la véritable source de la félicité[3] ». Elle ne voyait dans un mariage malheureux qu'une « force de douleur qui dépassait toutes les autres peines de ce monde[4] ». Dans le roman de *Delphine*, Mme de Staël condamne donc, avec pleine raison et avec une haute éloquence, les unions de pure convenance, les mariages de spéculation, sources de désordres et de misères. Tel a été le sort de Léonce et de Delphine sacrifiés aux convenances mondaines. Mais, puisque Léonce n'aime pas Mathilde, — sa femme légitime, — *qu'il se divorce*, et, les choses étant ainsi rétablies sur un pied normal, il épousera Delphine. Ils « s'aiment, ils seront heureux ! » C'est ainsi qu'il aurait été répondu à la question posée par Delphine : « Que faut-il donc faire quand vous êtes

[1] Le mariage de Germaine Necker avec le baron de Staël-Holstein, chambellan de la reine de Suède et ambassadeur de la cour de Stockholm auprès de Louis XVI, fut tout de convenance. Dans aucun de ses ouvrages, Mme de Staël ne parle de son mari. En 1802, en revenant en Suisse, celui-ci mourut à Poligny, dans le Jura. On peut cependant supposer que le rêve de Mme de Staël se réalisa lorsqu'en 1811 elle épousa Jacques Rocca, fils d'un conseiller d'Etat genevois, jeune et brillant officier de hussards. En 1807, alors que Mme de Staël était à Vienne, le journal *Les Débats*, de Paris, reçut une étrange dépêche ainsi formulée : « *Télégraphe de Berlin*, 9 novembre, Mme de Staël s'est mariée en secondes noces. Le nouvel époux n'est désigné que par les initiales Von D.... » ??? Au dire de Bonaparte, Mme de Staël « semblait ne pas soupçonner même l'existence de M. de Staël. » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, 1903, p. 46.)

[2] *De l'Allemagne*, p. 541. — [3] *Idem*, p. 540. — [4] *Idem*, p. 542.

condamné à ne jamais le connaître (l'amour dans le mariage?) » Delphine ignorait, paraît-il, qu'en tuant chez l'individu le sentiment du devoir, on enlève à cet individu la force nécessaire pour triompher de la passion[1].

En lisant *Delphine*, on conçoit l'impossibilité où se trouvent certaines âmes d'éviter les pièges que leur tend constamment la morale relâchée du monde. On comprend ces luttes, ces angoisses, ces doutes, ces alternatives écrasantes, ces chutes profondes. Ce roman est bien, comme on l'a dit, celui de tous les ouvrages de Mme de Staël qui respire le plus de passion, parce que, au fond, Delphine est Mme de Staël elle-même, toute entière dans ces pages émouvantes, confession profondément douloureuse d'une âme en quête d'un terrain plus solide qu'un vague sentimentalisme, — qu'une aspiration toujours déçue à ce que l'auteur désigne sous le mot, employé à cette époque d'une manière si étrange et si abusive, la *vertu !*

* * *

Dans ce roman de *Delphine*, la cause du *divorce* est plaidée avec une grande abondance d'arguments et une grande chaleur de style. Aux yeux de Mme de Staël, la rupture du lien conjugal n'était pas un acte immoral[2]. Elle estimait même faire œuvre de moraliste en protestant, comme elle le fait ici, contre le concordat qui interdisait le divorce[3], et qui, par cela même, pouvait favoriser des mariages à la conclusion desquels l'amour ne présiderait pas. En revanche, si le divorce était permis, un combat tel que celui qui se livre chez Léonce et chez Delphine, ne se terminerait pas par la défaite

[1] *Delphine*, 2e partie. Lettre II : Delphine à Mlle d'Albémar, p. 140.

[2] C'est ainsi que Mme de Staël envisageait sans scrupule le divorce ensuite duquel Mme Récamier aurait épousé le prince Auguste de Prusse, le neveu du grand Frédéric, qui avait rencontré à Coppet la belle Juliette. Celle-ci, d'abord hésitante, finit par opposer un refus positif aux propositions du prince, qui ne s'en consola pas facilement.

[3] « Il est un acte que Mme de Staël n'a jamais pardonné à Bonaparte, parce qu'il a trompé ses plus vives espérances : c'est le Concordat. » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 72.)

de la conscience et le triomphe de la passion. Si, chez ces infortunés, les apparences ont été sauvegardées, la faute n'en a pas moins été commise. La situation était trop périlleuse. Sur quels principes, en effet, se seraient-ils appuyés pour lutter victorieusement contre la tentation? En fait, tout en parlant beaucoup de morale, ni l'un ni l'autre n'obéissent à la voix de la vertu.

Ces vues relâchées sur le divorce, Mme de Staël les a longtemps conservées. Plus tard, mieux instruite, elle en jugera autrement. Ainsi, dans son beau livre sur l'*Allemagne*, elle s'élèvera avec force contre la légèreté avec laquelle le lien sacré du mariage était souvent considéré dans ce pays. « La facilité du divorce, dira-t-elle, introduit dans les rapports de famille une sorte d'anarchie qui ne laisse rien subsister dans sa vérité ni dans sa force[1]. » Et plus haut: « Tant qu'il ne se fera pas dans les idées une révolution quelconque qui change les opinions des hommes sur la constance que leur impose le lien du mariage, il y aura toujours guerre entre les deux sexes, guerre secrète, éternelle, rusée, perfide et dont la moralité de tous souffrira[2]. »

* * *

Les idées religieuses de Delphine sont celles qu'elle a reçues de M. d'Albémar, son mari. « Il croyait en Dieu, dit-elle, il espérait l'immortalité de l'âme, et la vertu, fondée sur la bonté, était son culte envers l'Etre suprême.... Comme il remplissait tous les devoirs de la justice et de la générosité, j'ai cru que ses principes devaient suffire à tous les cœurs[3]. » Mais si Delphine croit pouvoir affirmer que « depuis qu'elle existe, l'idée d'un Dieu puissant et miséricordieux ne l'a jamais abandonnée, » quel usage a-t-elle fait de cette idée — car c'est une simple *idée?* — Voici sa réponse: « Néanmoins, je n'en avais tiré aucun secours; » et cela se comprend d'autant plus facilement que, pour elle, les idées religieuses n'obtiennent tout leur empire que des « émotions douces, »

[1] De l'*Allemagne*, p. 543. — [2] *Ibid.*, p. 542.

[3] *Delphine*, 1re partie. Lettre III : Delphine à Mathilde, p. 13.

ce qui doit limiter beaucoup l'empire de ces idées et en atténuer sensiblement l'influence[1].

Lorsque Delphine s'aperçoit — un peu tard, semble-t-il — que Léonce est indifférent en matière de religion et que sa morale repose sur la base bien fragile de « l'honneur, » elle s'efforce de plaider devant lui la cause des « principes simples et vrais qui, en soumettant nos actions à notre conscience, nous affranchissent de tout autre joug. » Conscience ! mot bien vague ici, puisque la conscience de Delphine est assez large pour lui permettre de s'affranchir du joug du devoir le plus vulgaire[2]. Rien d'étonnant donc à ce que cette religion et cette morale se volatilisent rapidement. La première se réduit à la religion naturelle qui, selon Delphine, offre des consolations, mais qui exclut toute idée de révélation, parce que « la sensibilité nous apprend tout ce qu'il importe de savoir[3]. » Ce sera sans doute bien peu de chose.

En fait, les paroles les plus sages, les plus justes sur la religion sont celles qui tombent des lèvres de Mathilde, la femme de Léonce. Mais Mme de Mondoville a été représentée sous les traits d'une personne si exagérée dans ses opinions, si rigoriste et d'un cœur si fermé par la religion, que ce qu'elle dit tourne au préjudice de cette dernière. C'est à tort sans doute, car, à la veille de sa mort, cette jeune femme, s'apercevant que son mari aime encore Delphine, lui dira avec une émotion qui paraît sincère : « Dieu veut être notre premier ami, notre seul maître et la soumission entière à sa volonté est l'unique moyen d'être affranchi de tout autre joug[4]. » C'est bien là, dans tout ce roman, la seule note vraiment religieuse.

* * *

Que penser du suicide de Delphine, de ce dénouement qui, selon M.-J. Chénier, est « trop fort pour être pathéti-

[1] *Delphine*, 3e partie. Lettre V : Delphine à Mlle d'Albémar, p. 148.

[2] *Ibid.*, 3e partie. Lettre XIV : Delphine à Léonce, p. 324.

[3] *Ibid.*, p. 326.

[4] *Ibid.*, 6e partie. Lettre IV : M. de Lebenzei à Mlle d'Albémar, p. 628.

que[1] ? » Delphine après avoir pris du poison, ne sait pas si elle a bien ou mal fait. Cependant elle n'en est pas fâchée parce que, de cette manière, elle meurt en même temps que Léonce. Ses hésitations ne tranchent donc pas la question, — ou plutôt, — pour beaucoup de gens, elles la trancheront dans le sens de la légitimité du suicide.

A cette époque, influencée par les écrits de J.-J. Rousseau, Mme de Staël ne voyait dans le suicide qu'une conséquence de la liberté accordée à l'homme de disposer de lui-même. Comme son maître, elle croyait que l'ouvrier, fatigué du poids du jour, pouvait, sans scrupule, se dépouiller d'un vêtement qui le gênait. Plus tard, grâce à des vues plus saines sur cette matière, elle écrira les *Réflexions sur le suicide*[2] destinées à neutraliser la néfaste action que l'apologie du suicide avait pu exercer sur certains esprits[3]. Dans ce petit ouvrage, Mme de Staël revendique les principes d'une morale que le christianisme a marquée de son sceau. Elle pense qu'on « peut aisément montrer combien la résignation à la destinée est d'un ordre plus élevé que la révolte contre elle[4]; que c'est « se soustraire à la vertu que de se tuer parce qu'on est malheureux[5], » parce que, « quand on se tue par l'impatience de la douleur, on sacrifie presque toujours sa conscience à ses passions. » Sans doute, pour se tuer « il ne faut pas craindre la mort, mais c'est manquer de fermeté d'âme que ne pas savoir souffrir[6]. » A la vérité, ces maximes n'ont rien de spécifiquement chrétien; un philosophe stoïcien aurait pu s'exprimer de même. Mais voici qui est plus caractéristique. Parmi les actions humaines, il y en a un grand nombre « de plus perverses que le suicide, mais il n'en est pas qui semblent nous dérober aussi formellement à la protec-

[1] M.-J. Chénier, *Tableau de la littérature française.*

[2] Datées de Stockholm, décembre 1812, et dédiées au prince royal de Suède (Bernadotte). Edition de Paris, 1820. Tome III. Les *Réflexions* ont été écrites à Coppet à la fin de 1811 et sous l'influence des idées religieuses qui prenaient toujours plus d'empire sur l'esprit de Mme de Staël.

[3] Voir : *De l'influence des passions* (1796). Chap. IV : *De l'amour*, et chap. VIII : *Du crime.*

[4] *Réflexions,* etc., p. 306. — [5] *Ibid.*, p. 315. — [6] *Ibid.*, p. 316.

tion de Dieu[1]. » — « Dans le suicide, il y a un renoncement à tout secours venant d'en haut qu'on ne saurait concilier avec aucune disposition pieuse[2]. » Ces diverses citations sont empruntées à la première partie des *Réflexions* où Mme de Staël recherche « quelle est l'action de la souffrance sur l'âme humaine? » Dans la seconde partie, elle pose plus directement encore la question sur le terrain chrétien : « Quelles sont les lois que la religion chrétienne nous impose relativement au suicide? »

Après avoir montré que « le but spécial de la doctrine de Jésus-Christ est l'explication du sens inconnu de la douleur, » Mme de Staël affirme que « la plupart des principes de l'Evangile manqueraient de base s'il était permis de se donner la mort[3]. Aussi « le suicide réfléchi est-il inconciliable avec la foi chrétienne[4]. » Sans doute, « la résignation qu'on obtient par la foi religieuse est un genre de suicide moral, » mais « c'est en cela qu'il est si contraire au suicide proprement dit[5]. »

Dans une troisième partie, et à propos de *la dignité morale de l'homme*, Mme de Staël remarque que « si le bonheur était l'unique but de la vie, il faudrait se tuer dès qu'on a cessé d'être jeune,... dès qu'on descend la montagne dont le sommet semblait environné de tant d'illusions brillantes[6]. »

Enfin, passant en revue les nations européennes modernes, Mme de Staël constatait que l'Angleterre offrait beaucoup d'exemples de suicides, le Midi fort peu, et qu'en Allemagne le suicide était amené par des causes souvent bizarres et par une sorte d'enthousiasme métaphysique.

Les *Réflexions sur le suicide* constituent en somme un beau chapitre de morale. L'auteur, comme s'exprime Vinet, « y développe une excellente doctrine, peut-être compromise par ce qu'elle dit du suicide de Caton d'Utique. » L'influence de l'Evangile y est manifeste et c'est sans doute là ce

[1] *Réflexions*, p. 322. — [2] *Ibid.*, p. 323. — [3] *Ibid.*, p. 332. — [4] *Ibid.*, p. 333.
[5] *Ibid*, p. 341.
[6] *Ibid.*, p. 352.

qui avait conduit Mme de Staël à déclarer dans une note, qu'elle s'était toujours repentie de la parole inconsidérée prononcée autrefois par elle en faveur du suicide[1].

II

Le roman de *Corinne* offre de grandes analogies avec celui de *Delphine*[2]. Corinne est Delphine, mais artiste et poète, unissant l'enthousiasme au dévouement, protestant à sa manière contre le joug des convenances arbitraires de la société et aspirant à la liberté. Delphine et Corinne, ces deux âmes sœurs, sont les victimes de la même passion : *l'amour*, et l'amour pour un être qu'elles ne peuvent ni l'une ni l'autre posséder légitimement. D'un côté est Léonce, de l'autre Oswald. Une étroite parenté existe également entre ces deux hommes. Tous deux passionnés, tous deux fatalement éloignés de l'objet de leur passion, ils souffrent cruellement. Il y a cependant une différence essentielle entre la situation de Corinne et celle de Delphine Selon la doctrine de Mme de Staël et l'esprit de son livre, le mariage d'Oswald et de Corinne aurait pu se conclure et il aurait été pour eux une source de bonheur. Si ce mariage n'a pas eu lieu, c'est par suite des convenances de la vie domestique anglaise, convenances qui auraient été froissées par les goûts artistiques et les allures un peu libres de Corinne. Donc, toujours les convenances prétendues morales poussent, dans des cas semblables, à un acte immoral. Corinne sacrifiée par Oswald, mourra de chagrin et celui-ci, uni par le mariage à Lucile Edgermont qu'il n'aime pas, sera profondément malheureux. De même que dans *Delphine*, nous avons donc ici un nouveau plaidoyer en faveur de *l'amour dans le mariage*, mais, peut-être, avec cet élément de plus d'un idéal dans le mariage si difficile à réaliser pour une femme supérieure.

[1] *Réflexions*, p. 306.

[2] Si *Corinne* est un plaidoyer en faveur d'une thèse chère à l'auteur, il est évident qu'à l'époque où parut ce roman (1807) on pouvait y voir un acte politique. « Il est difficile d'admettre qu'en l'écrivant l'auteur n'ait pas eu conscience de la portée de son œuvre. » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 194.)

* * *

Au double point de vue moral et religieux, *Corinne* témoigne d'un progrès sur *Delphine*. Dans le premier de ces romans, la situation des personnages principaux froisse moins le sens moral que dans le second. L'amour d'Oswald et de Corinne n'a pas le caractère criminel de l'amour que Léonce et Delphine éprouvent l'un pour l'autre. Chez Corinne, apparaît un idéal qui fait défaut chez Delphine. Corinne, passant par la souffrance, ressent le besoin d'une religion et celle-ci n'est déjà plus aussi étrangère au christianisme que celle de Delphine. Pour Corinne, le christianisme qu'elle appelle le *culte de la douleur*, contient le vrai secret du passage de l'homme sur la terre[1], vérité profonde qui aurait gagné à être mise en plus grande lumière. Corinne éprouve le besoin de la protection divine[2]. Elle parle de la grâce qui « transforme les cœurs. » Elle comprend que ce que Dieu nous demande, c'est l'amour et elle estime heureuses « les âmes qui consacrent à Dieu seul ce profond sentiment d'amour dont les habitants de la terre ne sont pas dignes[3]. » Dieu demande tout notre amour et c'est même à ce prix que nous pouvons aimer notre prochain comme nous-mêmes. Enfin, aux dernières heures de sa vie, Corinne proclame que « la religion seule a des secrets pour ce terrible passage[4]. »

En écrivant le roman de *Corinne*, Mme de Staël n'en était donc plus tout à fait à la religion naturelle, bien qu'elle n'eût encore saisi l'idée chrétienne que d'une manière incomplète. Dans la religion de Corinne, il y a encore trop de philosophisme, de fantaisie, d'imagination, plus encore d'aspirations que de certitudes. Trop souvent le mot de fatalité est le mot de Corinne comme il était le mot de Delphine. Si elle trouve un charme indéfinissable dans tout ce qui est religieux, elle retrouve ce même charme dans ce qui est *superstitieux*. Le culte qu'elle rend à Dieu revêt chez elle la forme de l'admiration plutôt que celle de l'adoration. S'adressant directement à Dieu, elle lui dit: « Il est vrai, comme je le crois,

[1] *Corinne*, p. 74. — [2] *Ibid.*, p. 155. — [3] *Ibid.*, p. 387. — [4] *Ibid.*, p. 479.

qu'on vous admire d'autant plus qu'on est plus capable de réfléchir, » et elle ajoute : « faites-moi donc trouver dans la pensée un asile contre les tourments du cœur[1]. » L'idée que Corinne se fait de l'amour de Dieu se volatilise un peu lorsqu'elle place cet amour éternel *parmi les étoiles*[2]. Italienne et catholique, elle n'ose pas aller directement à l'*Etre suprême;* elle ne va à lui que par Marie. Au moment où le pape donne sa bénédiction *urbi et orbi*, Oswald et Corinne, — évidemment en avance sur leur temps, — croient sentir que « tous les cultes se ressemblent, » et que « prier ensemble dans quelque langue, dans quelque rite que ce soit, c'est la plus touchante fraternité d'espérance et de sympathie que les hommes puissent contracter sur cette terre[3]. » Enfin, Corinne, en déclarant qu'elle ne croit pas à l'anéantissement de son cœur, ose dire à Dieu : « Il est pour vous ce cœur dont il (Oswald) n'a pas voulu et que vous daignerez recevoir après les dédains d'un mortel[4]. » S'il n'y avait pas là comme un involontaire ou inconscient aveu d'inintelligence spirituelle, ce serait un pur blasphème.

A tout prendre cependant, et malgré les critiques fondées auxquelles le roman de *Corinne*, considéré au double point de vue moral et religieux, peut donner prise; malgré la séduction que l'idée du suicide exerce sur l'esprit de Corinne mais dont elle triomphe, on entrevoit dans ce roman des lueurs de vérité, et, en quelque mesure, l'heureux gage d'un progrès ultérieur. Si, dans *Delphine*, le raisonnement, la dissertation tiennent une trop large place, dans *Corinne*, l'intention philosophique, le système se couvre d'un voile et l'âme ardente de l'auteur trahit une véhémente aspiration vers cet inconnu éternel, cet infini dont l'idée se trouve maintes fois exprimée et auquel elle croit fermement[5].

III

Bien des années avant *Delphine* et *Corinne* Mme de Staël s'était essayée dans le genre qu'elle devait cultiver plus tard

[1] *Corinne*, p. 332. — [2] *Ibid.*, p. 332. — [3] *Ibid.*, p. 220. — [4] *Ibid.*, p. 428. — [5] *Ibid.*, p. 71, 77.

avec tant d'éclat, mais les petites nouvelles qu'elle publia dans sa jeunesse n'auraient guère mérité d'être conservées dans le recueil de ses œuvres, si elles ne trahissaient pas déjà un fonds d'études sur le cœur humain et sur les passions que l'avenir devait prodigieusement enrichir[1].

Quand Mme de Staël écrivait ces petites nouvelles dans le genre faux des contes du dix-huitième siècle, elle n'avait pas encore mis la main à son *Essai sur les fictions*, cet ouvrage que Sainte-Beuve appelle charmant et où il découvre déjà toute la poétique de *Delphine*[2]. C'était en effet la théorie avant la pratique.

Mme de Staël s'attache à prouver que « les romans qui peindraient la vie telle qu'elle est, avec finesse, éloquence, profondeur et moralité, seraient les plus utiles de tous les genres de fictions[3]. » Et c'est bien ce programme qu'elle a tenté de remplir dans *Delphine* et dans *Corinne*. Avant d'écrire un traité spécial sur les *Passions*, elle s'est appliquée à analyser ces dernières, à se rendre compte du rôle qu'elles jouent au sein de la société humaine. Elle est persuadée que c'est « dans le vrai qu'est l'empreinte divine, » parce que « l'imitation du vrai produit toujours de plus grands effets que les moyens surnaturels[4]. » Les allégories affaiblissent la pensée, comme le merveilleux altère le tableau de la passion. En effet « l'allégorie marche toujours entre deux écueils ; si son but est trop marqué, il fatigue ; si on le cache, il s'oublie ; et si l'on essaie de partager l'attention, l'on n'excite plus d'intérêt[5]. »

Dans la conviction de Mme de Staël, le roman dit historique, en surchargeant les actions d'une quantité de motifs qui n'ont jamais existé, détruit la moralité de l'histoire[6], tandis que la moralité des romans tient plus au développe-

[1] *Mirza ou lettres d'un voyageur. — Adélaïde et Théodore. — Histoire de Pauline* (avant 1786). *Zulma*, épisode d'abord inséré dans l'*Essai sur les fictions* et ensuite imprimé à part.

[2] *Essai sur les fictions* (1795 ?). Edition de Paris, 1820.

[3] *Essai*, etc. Avant-propos.

[4] *Ibid*, p. 186. — [5] *Ibid.*, p. 193. — [6] *Ibid.*, p. 195.

ment des mouvements intérieurs de l'âme qu'aux événements qu'on y raconte[1]. »

Voici les dernières lignes de l'*Essai sur les fictions:* « Dans cette vie qu'il faut passer plutôt que sentir celui qui distrait l'homme de lui-même et des autres, qui suspend l'action des passions pour y substituer des jouissances indépendantes, serait dispensateur du seul véritable bonheur dont la nature humaine soit susceptible, si l'influence de son talent pouvait se perpétuer[2]. » Il y aurait quelque intérêt à rechercher, dans une thèse formulée avec tant d'assurance, quelle pourrait être la part réciproque du vrai et du faux? L'auteur ne paraît pas se douter que le christianisme a introduit dans le monde une manière de juger la fiction que l'antiquité classique et païenne a naturellement ignorée. La fiction qui répondrait aux *desiderata* de Mme de Staël ne serait sans doute pas pour l'homme une source de bonheur parce qu'elle irait à l'encontre du but même de la vie. Ce but ne consiste pas à distraire l'homme de lui-même, mais bien plutôt à lui apprendre à se connaître lui-même. Cette connaissance de soi-même, la sagesse antique l'avait déjà recommandée et Mme de Staël ne pouvait pas l'ignorer. L'homme qui se livre sans résistance à l'empire de ses passions, ne peut être heureux; il se soumet de lui-même au plus dur des esclavages. Or, en quoi pourraient bien consister ces jouissances indépendantes, assez puissantes cependant pour affranchir l'homme et lui assurer la liberté sans laquelle il ne saurait être heureux?

IV

C'est en 1800 que parut l'ouvrage intitulé: *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*[3]. Ce

[1] *Essai*, p. 204.

[2] *Ibid.*, p. 216. Lorsque parut le livre: *De l'influence des passions*, Mme de Charrière en porta le jugement suivant: « C'est brillant et décousu et inutile et fort mal composé à ce qu'il me semble, et je n'ai pas eu la force d'en faire la lecture de suite et en entier. » (Phil. Godet: *Mme de Charrière*, etc., t. II, p. 254.) Mme de Charrière n'aimait pas Mme de Staël.

[3] Paris. Edition de 1820. Tome IV.

titre indique clairement le but que l'auteur se proposait d'atteindre et le Discours préliminaire précise encore ce but en signalant l'influence de la religion, des mœurs et des lois sur la littérature, et, réciproquement, de la littérature sur les lois, les mœurs et la religion[1].

Dans le cours de son ouvrage, la préoccupation constante de Mme de Staël — et elle y rend le lecteur attentif — c'est d'appliquer à la littérature, par où elle entend « l'étude de l'homme moral[2], » le principe qui lui paraît fondamental de la *perfectibilité de l'espèce humaine*, dont, comme s'exprime Vinet, elle s'était faite le champion[3]. Elle estimait que la masse des idées en tout genre s'augmente avec les siècles et qu'il y a progrès successifs de la civilisation dans toutes les classes et dans tous les pays[4]. En étudiant ainsi la littérature des peuples civilisés, elle pensait tirer de cette étude, d'un côté, la preuve des progrès incessants de l'esprit humain, de l'autre, la démonstration que « le perfectionnement de l'art de penser et de s'exprimer est nécessaire à l'établissement et à la conservation de la liberté[5]. » Et elle ajoutait : « Parmi les divers développements de l'esprit humain, c'est la littérature philosophique, c'est l'éloquence et le raisonnement que je considère comme la véritable garantie de la liberté[6]. »

En réalité, que valait le principe envisagé par Mme de Staël comme fondamental ? Vinet estime qu'il eût mieux valu dire la perfectibilité de l'esprit humain ou de la nature humaine, théorie encore très contestable et à peine prouvée par les faits. Le mot de perfectibilité, en répandant du vague sur la pensée de l'auteur, fournissait des armes à la critique qui devait en user largement[7]. Il semble pourtant que Mme de

[1] *De la littérature*, p. 25. — [2] *De la littérature*, p. 71.

[3] « L'idée de la perfectibilité était l'idée chère, au dix-huitième siècle, aux encyclopédistes, aux hommes de la Révolution. » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 51.)

[4] *De la littérature*, p. 15. — [5] *Ibid.*, p. 46. — [6] *Ibid.*, p. 50.

[7] Malgré les critiques qui accueillirent la théorie de Mme de Staël, cette théorie est défendue de nouveau dans le livre : *De l'Allemagne*, p. 579.

Staël aurait pu trouver dans le christianisme, à l'appui de sa thèse favorite, un élément nouveau, surnaturel, qui, en pénétrant l'être moral et spirituel tout entier, le transformerait et le lancerait dans une voie supérieure à celle d'un développement humain pur et simple. Toutefois, bien loin de faire intervenir cet élément, Mme de Staël, sans l'ignorer complètement, lui accorde trop peu d'importance.

Dans le chapitre VIII intitulé : *De l'invasion des peuples du nord, de l'établissement de la religion chrétienne et de la renaissance des lettres*, Mme de Staël, tout en professant un respect sincère pour cette religion, semble ne la considérer, — et c'est ainsi qu'en juge Vinet, — que comme un grand et mémorable accident, nécessaire sans doute à la civilisation, au mélange de l'esprit du Nord avec les mœurs du Midi : accident propre à faire adopter aux nations du Midi l'empire du devoir, la volonté du dévouement et la certitude de la foi[1]. Envisagée comme agent civilisateur, la religion chrétienne a eu pour conséquences heureuses la destruction de l'esclavage, le bonheur domestique, la sympathie de la pitié[2]. Par son moyen, la philosophie elle-même qui a « pour but l'étude des mouvements de l'âme, » a beaucoup acquis[3]. La littérature lui doit également beaucoup dans tous les effets qui tiennent à la puissance de la mélancolie[4].

* * *

D'après Mme de Staël, la *mélancolie*, mot qui revient si souvent sous sa plume, est exclusivement propre aux climats du Nord. Cette disposition favorise le plus la production d'ouvrages de génie[5], et c'est grâce à elle que l'imagination des hommes du Nord s'élance au delà de cette terre dont ils habitent les confins[6]. Ces peuples sont moins occupés des

[1] *De la littérature*, p. 195. — [2] *Ibid.*, p. 202.

[3] « Par le mot de philosophie, Mme de Staël entendait la connaissance générale des causes et des effets,... l'indépendance de la raison, l'exercice de la pensée. » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 53.)

[4] *De la littérature*, p. 205. — [5] *Ibid.*, p. 253.

[6] « La mélancolie, qui tient une si grande place dans ce qu'on pourrait appeler

plaisirs que de la douleur et leur imagination n'en est que plus féconde. Mais si « ce sentiment de mélancolie, que chaque siècle doit développer de plus en plus dans le cœur humain, peut donner à l'éloquence un très grand caractère[1], » il est indispensable à la philosophie aussi bien qu'à la poésie. La philosophie en effet s'étend à tous les arts d'imagination comme à tous les ouvrages du raisonnement[2]. » De son côté, « la poésie mélancolique est la poésie le plus d'accord avec la philosophie[3]. » A propos de la grande influence que Mme de Staël attribue à ce sentiment de la mélancolie, Vinet fait remarquer avec raison que l'auteur du livre *De la littérature* ne s'était pas assez expliqué à elle-même ce qu'elle entendait par là pour en faire, comme elle le prétendait, un principe littéraire. De là, et tout naturellement, une impression de vague et de nuageux. La mélancolie est une disposition particulière de l'âme sous des influences parfois physiques, et, par conséquent quelque chose de très individuel, de très subjectif. Elle ne saurait devenir un principe général dans le sens absolu de ce mot.

* * *

La philosophie soutient d'étroits rapports avec la morale. Selon Mme de Staël, elle « doit reposer sur deux bases, la morale et le calcul. » Mais il est un principe dont il ne faut jamais s'écarter : c'est que toutes les fois que le calcul n'est pas d'accord avec la morale, le calcul est faux, quelque incontestable que paraisse, au premier coup d'œil, son exactitude[4]. La morale est en effet au-dessus du calcul, et, bien qu'elle soit presque toujours conforme aux intérêts des hommes, lui donner pour point d'appui cette sorte de motif, c'est « ôter à l'âme l'énergie nécessaire pour les sacrifices de la vertu[5]. »

« La vertu ne reçoit pas son impulsion du raisonnement,

l'histoire intérieure de la poésie moderne, la mélancolie est chrétienne d'origine. » (J.-J. Ampère, *Histoire littéraire de la France*, t. I, p. 273.)

[1] *De la littérature*, p. 579. — [2] *Ibid.*, p. 502. — [3] *Ibid.*, p. 357.

[4] *De la littérature*, p. 531. — [5] *Ibid.*, p. 536.

mais la véritable cause des belles actions humaines et des délices que l'âme éprouve en faisant le bien, se trouve dans notre *organisation*, dans le développement que les habitudes de l'enfance ont donné à cette organisation. Les idées religieuses ne font qu'animer et consacrer cette élévation spontanée, *la plus noble et la plus sûre garantie de la morale*[1]. » « La morale doit être considérée en l'homme comme une inclination, comme une affection dont le principe est dans notre être et que notre jugement doit diriger.... L'instinct et la raison nous enseignent la même morale[2]. » — « La morale et les lumières, les lumières et la morale s'entr'aident mutuellement[3]. »

D'après ce qui précède, on serait tenté de conclure que Mme de Staël considérait alors la morale comme étant, quant à sa base et à son principe générateur, indépendante de la religion dont elle ne subirait plus que l'influence, et encore à un degré difficile à apprécier. Et cependant, elle voudrait *déifier* la morale, prétention qui amène Vinet à poser cette question : « La seule manière de déifier la morale, n'est-ce pas d'en rapporter à un Dieu l'origine et la sanction ? » Mme de Staël ne peut autrement que constater la relation qui existe entre l'Evangile et la morale. Elle écrira, par exemple : « De nos jours, dans les pays où la réformation est établie, on peut encore remarquer combien est salutaire l'influence de l'Evangile sur la morale[4]. » Et encore : « Ce qui donne en général aux peuples du Nord un esprit plus philosophique qu'aux habitants du Midi, c'est la religion protestante que ces peuples ont presque tous admise[5]. » Plus tard, dans son livre de l'*Allemagne*, elle repoussera l'idée de la morale indépendante, elle s'opposera à ce que chaque individu ait une morale qui lui soit propre, ce qui constituerait plutôt une « absence de morale[6]. » Mais, à l'époque de l'apparition du livre *De la littérature*, il faut reconnaître que, sur ce point, sa pensée présente quelquechose de si flottant, de si

[1] *De la littérature*, p. 540, 541. — [2] *Ibid.*, p. 540, 541. — [3] *Ibid.*, p. 594.
[4] *Ibid.*, p. 206. — [5] *Ibid.*, p. 268. — [6] *De l'Allemagne*, p. 428.

imprécis que l'on hésite à formuler un jugement qui pourrait être téméraire.

Malgré les lacunes que présente le livre *De la littérature*, il faut savoir gré à Mme de Staël de n'avoir pas désespéré de l'homme dans un temps d'affaissement moral, de langueur générale. Son esprit, obsédé par les lugubres souvenirs de la révolution et par l'effrayant aspect d'une société en décomposition, faisait entendre de généreuses et énergiques protestations.

V

On sait quelle a été la fortune première du livre *De l'Allemagne*[1]. L'auteur attachait un grand prix à ce livre qu'elle croyait propre à faire connaître à la France des idées nouvelles. Conformément aux lois, elle avait, avant l'impression, soumis son manuscrit à la censure impériale qui avait laissé tirer l'ouvrage à dix mille exemplaires. Ce ne fut donc pas sans une violente émotion que Mme de Staël apprit la suppression de son livre par le ministre de la police et la destruction de l'édition toute entière. C'étaient dix ans de peines, d'études et de voyages à peu près perdus[2]. Ce ne fut donc qu'à la fin de 1813, à Londres, et en 1814, à Paris, soit au moment où les barrières intellectuelles élevées entre les peuples par Napoléon tombaient et où la communication des idées se rétablissait, que ce livre de *l'Allemagne* put être mis entre les mains du public.

La troisième partie est spécialement consacrée à la philosophie et à la morale, soit aux rapports que ces deux disciplines soutiennent entre elles. Ce sujet a déjà, et à plus

[1] *De l'Allemagne*. Edition de Paris, 1844, avec une préface de Xavier Marmier.

[2] Mme de Staël pouvait s'en défendre, néanmoins l'idée que la police impériale se faisait de la portée politique de ce livre n'était pas dénuée de fondement. « Aucune œuvre n'a une portée politique plus grande, aucune n'était plus capable d'inspirer à la nation allemande la haine de la France impériale, le désir de secouer sa chaîne et de fonder une patrie.... C'était d'un bout à l'autre un éloquent appel à la révolte et à l'indépendance. » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 263, 269.)

d'une reprise, été abordé dans les pages qui précèdent et, entre autres, à propos du livre *De la littérature*, mais il sera intéressant de rechercher si, dans l'intervalle qui sépare les deux publications, les idées de l'auteur se sont modifiées, peut-être même transformées? Nous ne saurions nous en étonner si nous tenons compte des étroites relations que Mme de Staël avait nouées avec les représentants de la pensée philosophique en Allemagne.

Mme de Staël estime qu'il faut diriger nos facultés « vers le but sublime de l'existence, le perfectionnement moral[1]. » Or « une foule de questions morales et religieuses dépendent de la manière dont on considère l'origine et la formation de nos idées[2], » question qui a occupé tous les véritables philosophes[3]. La métaphysique, qui s'applique à découvrir quelle est la source de nos idées, est à la fois la plus haute, la plus nécessaire de nos connaissances. Aussi, « les partisans de l'utilité suprême, de l'utilité morale ne peuvent la dédaigner[4]. » Il faut nécessairement savoir si « la fatalité ou le libre arbitre décide des résolutions des hommes[5]. » « Qu'y a-t-il, en effet, de plus important pour l'homme que de connaître s'il a vraiment la responsabilité de ses actions et dans quel rapport se trouve la puissance de la volonté avec l'empire que les circonstances exercent sur elle? Que serait la conscience si nos habitudes seules l'avaient fait naître, si elle n'était rien que le produit des couleurs, des sons, des parfums, enfin des circonstances de tout genre dont nous aurions été environnés pendant notre enfance[6]? » Les philosophes qui font dériver toutes nos idées des impressions des sens, anéantissent la liberté morale comme la liberté civile. Hobbes, par exemple, fut athée et esclave et

[1] *De l'Allemagne*, p. 416. — [2] *Ibid.*, p. 417.

[3] Voir sur ce sujet les idées de Joseph de Maistre et de Bonald. (*Revue de théologie et de philosophie*. Juillet 1906, p. 315-318.) Comparer également la page de *Delphine* qui montre que Mme de Staël sentait « qu'il y a quelque chose de plus dans notre être moral que les idées qui nous viennent par les sens. » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 101.)

[4] *De l'Allemagne*, p. 420. — [5] *Ibid.*, p. 419. — [6] *Ibid.*, p. 420.

« rien n'est plus conséquent, car s'il n'y a dans l'homme que l'empreinte des sensations du dehors, la puissance terrestre est tout, et l'âme en dépend autant que la destinée[1]. » La morale fondée sur l'intérêt personnel, cette morale si hautement prêchée par les écrivains français du dix-huitième siècle, était donc dans une connexion intime avec la doctrine qui faisait venir toutes nos idées de nos sensations. Les conséquences de l'une devaient être aussi mauvaises dans la pratique que celles de l'autre dans la théorie. C'est ce que Mme de Staël, qui n'avait pas toujours pensé de même, s'applique à démontrer en invoquant même le spectacle qu'offrait la littérature licencieuse de cette époque, littérature dont les auteurs s'appuyaient sur une philosophie qui détruisait le libre arbitre et la conscience[2].

Mme de Staël se prononce nettement en faveur du libre arbitre et l'on comprend qu'elle s'élève contre la morale fondée sur l'intérêt personnel. « Si la morale n'est qu'un bon calcul, on ne peut accuser celui qui y manque que d'avoir l'esprit faux[3]. » Tous les systèmes de métaphysique matérialiste et de moralité égoïste sont « de l'athéisme plus un Dieu. » ...Or, « la conduite d'un homme n'est vraiment morale que quand il ne compte jamais pour rien les suites heureuses ou malheureuses de ses actions, lorsque ces actions sont dictées par le devoir[4]. » Les affirmations de ce genre abondent dans le livre de *l'Allemagne*. « Si le calcul doit présider à tout, les actions des hommes seront jugées d'après le succès. » — « Quand on s'appuie des circonstances pour justifier une action immorale, sur quel principe pourrait-on se fonder pour s'arrêter à telle ou telle borne ? » — « Si l'on ne fait de la morale qu'un calcul de prudence et de sagesse, une économie de ménage, il y a presque de l'énergie à n'en pas vouloir. » — « S'il y a dans la théorie un seul cas où l'homme doive manquer à son devoir, toutes les maximes philosophiques et religieuses sont renversées et ce qui reste n'est plus que de la prudence ou de l'hypocrisie. » — « La leçon qu'il importe

[1] *De l'Allemagne*, p. 425. — [2] *Ibid.*, p. 437-438. — [3] *De l'Allemagne*, p. 509.
[4] *Ibid.*, p. 500.

le plus de donner aux hommes dans ce monde, et surtout dans la carrière publique, c'est de ne transiger avec aucune considération quand il s'agit du devoir[1]. »

* * *

Si la morale dépend en quelque mesure d'une philosophie reposant elle-même sur des principes élevés, à plus forte raison dépendra-t-elle d'une religion seule capable d'inspirer à l'homme le sentiment du devoir et de lui communiquer la force nécessaire pour le remplir. C'est ce que Mme de Staël expose avec une grande netteté. « Quelque effort qu'on fasse, il faut en revenir à reconnaître que la religion est le véritable fondement de la morale[2]. » La religion ici, c'est le christianisme lui-même, qui « semble indiquer le point merveilleux où la loi positive n'exclut pas l'inspiration du cœur, ni cette inspiration la loi positive[3]. » C'est sous cette divine influence que « la voix de la conscience, si délicate qu'il est facile de l'étouffer, mais si pure qu'il est impossible de la méconnaître, » se fait entendre avec une telle autorité, que jamais l'honnête homme, dans aucune occasion, n'a pu douter de ce que le devoir lui commandait[4], » parce que « ce qui était vrai en morale il y a deux mille ans, l'est encore[5]. »

La manière dont Mme de Staël parle maintenant de la religion dans ses rapports avec la morale, trahit donc chez elle un progrès très sensible sur le passé Elle va même jusqu'à dire que « la religion n'est rien si elle n'est pas tout, si l'existence n'en est pas remplie[6]. » Les mensonges peuvent être l'œuvre de l'homme, mais « la vérité est l'œuvre de Dieu[7], » et si la recherche de la vérité est la plus noble des

[1] *De l'Allemagne*, p. 515-518. Il paraît que, lors du premier voyage de Mme de Staël en Allemagne, en 1804, Gœthe, conversant à Weimar avec elle, fut frappé de ce qu'elle n'avait *aucune idée de ce qu'on nomme le devoir*.... Ce n'était déjà plus vrai lorsqu'elle quitta Weimar, et surtout après son second voyage en Allemagne. (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 149.)

[2] *De l'Allemagne*, p. 526. — [3] *Ibid.*, p. 531. — [4] *Ibid.*, p. 520.

[5] *De l'Allemagne*, p. 543. — [6] *Ibid.*, p. 561. — [7] *Ibid.*, p. 564.

occupations, sa publication est un devoir. « Une des grandes preuves de la divinité de la religion chrétienne, c'est son analogie parfaite avec toutes nos facultés morales[1]. »

L'enseignement de la morale est une nécessité, mais ce qui n'est pas moins nécessaire, c'est de fournir les moyens de la mettre en pratique et ces moyens ne se trouvent que dans un profond sentiment religieux. « Celui qui, le premier, appela Dieu notre père, en savait plus sur le cœur humain que les plus profonds penseurs du siècle[2]. » Autrefois, dans son livre *De l'influence des passions*, Mme de Staël avait pu écrire : « Le cœur est aussi borné que l'esprit par la dévotion proprement dite[3]. » Maintenant elle dira : « Il n'est pas vrai que la religion chrétienne rétrécisse l'esprit ; il l'est encore moins que la sévérité des principes religieux soit à craindre[4]. » — « Le langage de la religion peut seul convenir à toutes les situations et à toutes les manières de sentir[5]. » On aime à entendre de telles affirmations sortir d'une telle bouche, indices d'une expérience personnelle qui dictait à Mme de Staël des paroles comme celles-ci : « La religion chrétienne n'a-t-elle pas dit que c'est pour ceux qui souffrent que le Christ était descendu sur la terre ? Et qui de nous, dans quelque époque de sa vie, n'est pas un de ces pauvres en bonheur, en espérances, un de ces infortunés enfin qu'on doit soulager au nom de Dieu[6] ? » Et encore : « On finit par apercevoir même dans cette vie pourquoi l'on a souffert, pourquoi l'on n'a pas obtenu ce que l'on désirait[7] » Le contact avec l'Allemagne, avec ses fortes études, ses penseurs, ses philosophes, ses chrétiens, avait fait évidemment sur Mme de Staël une impression profonde et développé le côté le plus beau, le plus intéressant de son caractère[8]. Si, dans le chapitre spécial qu'elle a consacré à l'*enthousiasme* elle paraît faire jouer à ce dernier

[1] *De l'Allemagne*, p. 580. — [2] *Ibid.*, p. 596. — [3] *De l'influence des passions*, p. 228. — [4] *De l'Allemagne*, p. 596. — [5] *Ibid.*, p. 597. — [6] *Ibid.*, p. 113. — [7] *Ibid.*, p. 585.

[8] Voir en particulier ce qu'elle dit des *Moraves*, p. 569-573. « Les communautés moraves servent surtout à prouver que le protestantisme, dans sa simplicité, peut mener au genre de vie le plus austère et à la religion la plus enthousiaste, » p. 571.

un rôle qui, au point de vue chrétien, n'appartient qu'à la foi éclairée et vivante, c'est qu'elle le considérait comme l'amour du beau propre à élever l'âme, « le principe moral qui devait triompher de la force matérielle et relever les vaincus de leurs défaites[1]. » Il est donc bien permis de souscrire au jugement de Vinet qui voit ici l'action très positive du christianisme, dont Mme de Staël disait : « il est tellement la religion du cœur, ... il répond comme son confident à ses besoins[2]. »

VI

Si la publication en 1814 du livre *de l'Allemagne* n'a pas marqué la fin de la carrière littéraire de Mme de Staël, elle ne lui a, du moins, plus laissé le temps ou le loisir de faire imprimer elle-même les manuscrits qui étaient les dépositaires de ses dernières pensées. En 1812, quittant furtivement le château de Coppet, elle se rendait d'abord en Russie, puis en Suède, où elle devait écrire ou achever d'écrire le journal publié après sa mort, soit en 1818, par son fils Auguste et son gendre le duc Victor de Broglie[3]. Le titre donné à ces mémoires n'est pas absolument exact puisqu'en réalité il n'est ici question que des événements survenus dans les années 1800 à 1804 et 1810 à 1812.

De même que dans les autres ouvrages de Mme de Staël, il serait facile de signaler dans les *Dix ans d'exil*, la présence d'une foule d'idées sur toutes sortes de sujets. Mais au double point de vue moral et religieux, les pensées frappantes y sont plutôt rares et ne se distinguent pas, par l'originalité de l'expression, d'idées semblables recueillies dans l'ensemble de l'œuvre. A ce double égard, le progrès que l'on pourrait constater serait dû à des causes d'une nature plutôt

[1] « Il y avait alors une sorte de conspiration universelle, de ligue contre les sentiments nobles de l'âme, contre ce que Mme de Staël désigne d'un mot : *l'enthousiasme.* » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 202, 274.)

[2] *De l'Allemagne*, p. 468, 478.

[3] *Mémoires de Mme de Staël.* (Dix ans d'exil.) Edition de Paris, 1845. Précédée de la notice sur la vie et les ouvrages de Mme de Staël, par Mme Necker-de Saussure.

extérieure et matérielle telles, par exemple, que les persécutions dont Mme de Staël avait été et était encore la victime de la part de l'empereur. Ce qu'elle reconnait, c'est que ces persécutions lui ont fait « accorder une confiance plus grande en la protection de la Providence, » bien qu'elle ne s'attendît pas à ce que cette confiance se réalisât pour elle « sous la forme du bonheur sur cette terre[1]. »

* * *

En 1815, Mme de Staël composait le dernier ouvrage qui devait sortir de sa plume, les *Considérations sur les principaux événemens de la Révolution française*[2] qui, publiées par MM. Auguste de Staël et V. de Broglie, devaient jouir d'un immense succès. « Livre d'homme écrit par une femme, » comme s'exprime Vinet, ces *Considérations* ne touchent qu'incidemment, et à propos des circonstances politiques du temps, aux questions de morale et de religion. Toutefois, et à l'égard de ces dernières, l'auteur y fait preuve d'une intelligence spirituelle toujours plus développée.

Comme elle l'avait fait antérieurement, et avec encore plus d'abondance, Mme de Staël relève la supériorité de la morale sur le calcul. « A ne la considérer, dit-elle, que sous ce dernier rapport, elle est la science des sciences » et « il y a toujours des limites à l'esprit de ceux qui n'ont pas senti l'harmonie de la nature des choses avec les devoirs de l'homme[3]. » C'est que « dans la destinée de tous les hommes, quand on se donne la peine d'y regarder, se trouve la preuve manifeste d'un but moral et religieux dont ils ne se doutent pas toujours eux-mêmes et vers lequel ils marchent à leur insu[4]. » — « La morale et la liberté sont aussi sûrement les seules bases du bonheur et de la dignité de l'esprit humain que le système de Galilée est la véritable théorie des mouvements célestes[5]. » « La balance des motifs humains pour faire le bien

[1] *Dix ans d'exil*, p. 337. — [2] Edition de Paris, 1818. 3 volumes.
[3] *Considérations*, etc. Tome I, p. 260. — [4] *Ibid.*, p. 405.
[5] *Considérations*, etc. Tome II, p. 321. A propos de liberté, Mme de Staël esti-

ou le mal est d'ordinaire en équilibre dans la vie et c'est la conscience qui décide[1]. »

Il était naturel qu'en pénétrant plus avant dans l'esprit du christianisme Mme de Staël acquît une idée plus nette et plus vraie du principe constitutif de la morale elle-même. A ses yeux, en effet, « ce qui fait l'essence du christianisme, c'est l'accord de ses sentiments intimes avec les paroles de Jésus-Christ[2], » et l'on peut augurer de déclarations analogues que, pour elle, les paroles de Jésus-Christ se confondaient en quelque sorte avec la personne de Celui qui les avait prononcées. Maintes fois, dans le cours des *Considérations*, l'auteur rend un hommage sincère au christianisme qui a « véritablement apporté la liberté sur cette terre, la justice envers les opprimés, le respect pour les malheureux, enfin l'égalité devant Dieu, dont l'égalité devant la loi n'est qu'une image imparfaite[3]. » N'y a-t-il pas là comme un écho, un peu affaibli, mais réel pourtant, des paroles de Jésus faisant allusion à l'œuvre qu'il était venu accomplir sur cette terre (Luc IV, 18-19)?

* * *

Mme de Staël, parlant d'elle-même, disait un jour: « J'ai toujours aimé Dieu, mon père et la liberté. » Cet amour de la liberté, elle devait le manifester encore dans son dernier ouvrage en abordant une question qui n'a pas cessé d'être actuelle, savoir la question de la liberté religieuse. Elle y avait été directement amenée par le récit qu'elle faisait de quelques-uns des plus dramatiques épisodes de la période révolutionnaire, la constitution civile du clergé entre autres et les troubles dont cette constitution fut la cause, la suppression de tout culte public durant les années qui précédèrent l'institution du régime concordataire, etc. Ces faits et d'autres du même genre, avaient révélé, chez leurs promoteurs, une étrange méconnaissance des besoins supérieurs

mait que « la liberté politique a pour fondement la liberté morale. » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 345.)

[1] *Ibid.*, p. 336. — [2] *Ibid.* Tome III, p. 15. — [3] *Ibid*, p. 386.

de l'esprit et des droits de la conscience. Aussi Mme de Staël, écrivant en 1816, pouvait-elle conclure, du fait que les différents partis politiques avaient toujours voulu diriger la religion vers un but politique, que rien « ne disposait moins à la piété que d'employer la religion pour un autre objet qu'elle-même[1]. » — « Il en est de la liberté comme de la religion ; toute hypocrisie dans une belle chose révolte plus que son abjuration complète[2]. »

De là à l'idée de la séparation de la religion et de la politique, — soit, selon une formule plus moderne, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, — il n'y avait qu'un pas et Mme de Staël le franchit sans hésiter. « Il en est de la religion comme des gouvernements. Quand vous voulez maintenir de force ce qui n'est plus en rapport avec le temps, vous dépravez le cœur humain au lieu de l'améliorer. Ne trompez pas les faibles ; n'irritez pas non plus une autre espèce d'hommes faibles, les esprits-forts, en excitant les passions politiques contre la religion. Séparez bien l'une des autres et les sentiments solitaires ramèneront toujours aux pensées élevées[3]. » — « En vérité, les nations n'ont de piété sincère que dans les pays où la doctrine de l'Eglise n'a point de rapports avec les dogmes politiques, dans les pays où les prêtres n'exercent point de pouvoir sur l'Etat, dans les pays enfin où l'on peut aimer Dieu et la religion chrétienne de toute son âme, sans perdre et surtout sans obtenir aucun avantage terrestre par la manifestation de ce sentiment[4]. » — « Le jour où l'on cessera de réunir ce que Dieu a séparé, la religion et la politique, le clergé aura moins de crédit et de puissance, mais la nation sera sincèrement religieuse[5]. »

Les deux premiers volumes des *Considérations* étaient les seuls prêts pour l'impression lorsque Mme de Staël mourut ; le troisième n'était qu'ébauché. Tout un côté de ce livre nous frappe et nous intéresse au plus haut point par le jour qu'il

[1] *Considérations*, etc. Tome II, p. 278.
[2] *Considérations*, etc. Tome III, p. 115.
[3] *Ibid.* Tome I, p. 360. — [4] *Ibid.* Tome II, p. 280-281.
[5] *Considérations*, etc. Tome III, p. 361.

jette sur l'esprit et le cœur, sur l'âme même de l'auteur. Il est impossible de méconnaître la grande distance qui sépare les *Lettres* enthousiastes *sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*[1] et les *Considérations sur la Révolution française*. Combien, dans ces dernières, on est loin du théisme sans vie du citoyen de Genève et de la profession de foi de son Vicaire savoyard !

VII

Telles étaient les graves sujets que l'esprit actif de Mme de Staël se plaisait encore à étudier lorsque, déjà, la mort l'avait touchée de son aile et l'entraînait rapidement vers la tombe. Mme Necker-de Sausure raconte que, dans les heures si longues et si douloureuses de sa dernière maladie, elle disait : « Toutes les fois que je suis seule, je prie. » Serait-il possible de se représenter un si beau génie, une âme si ardente confondant quelque vaine redite ou quelque vague aspiration avec la prière digne de ce nom et qu'elle-même envisageait comme « la respiration de l'âme » ?

Il est, sans doute, difficile de se rendre exactement compte de ce qu'il y avait de vécu et de profond dans les convictions religieuses de Mme de Staël. Le milieu au sein duquel s'était écoulée sa jeunesse, la société brillante et légère qu'elle avait groupée dans la suite autour d'elle, — vraie cour d'admirateurs empressés, — n'étaient guère capables de rendre l'essence du christianisme lumineuse à son esprit, pas plus qu'à rendre son cœur sensible aux émotions de la piété.

C'est ce qui pourrait expliquer que, durant de longues années, elle n'ait, — selon la parole déjà citée de Vinet, — connu que le fantôme du christianisme et qu'elle se soit « contentée d'un vague spiritualisme à la Jean-Jacques, en se réclamant toujours de la religion réformée »[2]. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle n'abandonna jamais la communion dans laquelle elle était née.

[1] 1788. Première édition de ces *Lettres*. Mme de Staël avait vingt-deux ans. Edition de Paris, 1820.

[2] Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoleon*, p. 77.

Protestante, Mme de Staël l'a toujours été. Ses biographes le reconnaissent et ses ouvrages en font foi[1]. C'est avec conviction et chaleur que, dans le roman de *Delphine*, par exemple, elle parle du protestantisme en le comparant au catholicisme. « La religion protestante, beaucoup plus rapprochée du pur esprit de l'Evangile que la religion catholique, ne se sert de la douleur ni pour effrayer ni pour enchaîner les esprits. Il en résulte que dans les pays protestants, en Angleterre, en Hollande, en Suisse, en Amérique, les mœurs sont plus pures, les crimes moins atroces, les lois plus humaines, tandis qu'en Espagne, en Italie, dans les pays où le catholicisme est dans toute sa force, les institutions politiques et les mœurs privées se ressentent de l'erreur d'une religion qui regarde la contrainte et la douleur comme le meilleur moyen d'améliorer les hommes.... En Angleterre, en Amérique, dans tous les pays protestants enfin, personne ne professe cette opinion malheureuse, l'athéisme. Celui-ci n'ayant dans ces pays aucune superstition à combattre, ne paraîtrait que comme la destruction des plus douces espérances de la vie[2]. » Si la vie de Mme de Staël s'était quelque peu prolongée, il est probable qu'elle ne se serait pas prononcée d'une manière aussi catégorique sur le sujet de l'athéisme au sein des populations protestantes.

Dans le livre de l'*Allemagne*, nous rencontrons nombre d'affirmations de cette nature : « Le protestantisme est beaucoup plus favorable aux lumières que le catholicisme[3]. » — « La réformation fut l'ère de l'examen et de la conviction éclairée qui lui succède[4]. » — « Parmi les gens du peuple, la religion (protestante) dans le Nord de l'Allemagne, a un caractère idéal et doux qui surprend singulièrement dans un pays dont on est accoutumé à croire les mœurs très rudes[5]. » — « Le catholicisme en Allemagne y prend la religion

[1] Mme de Staël est « très protestante d'esprit et d'éducation, avec les qualités et aussi les défauts de l'esprit protestant. » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 278.)

[2] *Delphine*, 4e partie. Lettre XVII : M. de Lebensei à Delphine, p. 457.

[3] *De l'Allemagne*, p. 574. — [4] *Ibid.*, p. 564. — [5] *Ibid.*, p. 569.

comme une chose de fait où l'enthousiasme n'a point de part, et l'on dirait que, dans un culte si bien consolidé, l'autre vie elle-même devient une vérité positive sur laquelle on n'exerce plus la pensée[1]. » — Il faut également lire les pages que Mme de Staël a consacrées à ce qu'elle appelle la *mysticité*[2]. Un des reproches qu'elle adressait au Premier Consul, c'était d'avoir, dans le Concordat, reconnu la religion catholique au lieu de la protestante comme religion d'Etat, parce que, dans sa conviction, le protestantisme aurait assuré la plus grande place à la morale[3]. Il faut remarquer à ce propos, qu'en 1802 Mme de Staël était fort loin encore des vues sur la séparation de la religion et de la politique qu'elle devait exposer un jour dans ses *Considérations*.

* * *

En 1820, le duc de Broglie, étant en séjour à Coppet, disait à son beau-frère Auguste de Staël : « L'état d'âme que vous tenez de votre mère, qui la tenait elle-même de son père, était une *simple protestation contre l'incrédulité de leur temps* et un premier pas vers la foi, mais un premier pas n'a de valeur que par le second[4]. » Ce jugement du gendre de Mme de Staël devrait-il être considéré comme absolument fondé et définitif? Un réveil religieux venait d'éclater dans le canton de Vaud et il paraît que M. de Broglie était frappé de tout ce qu'il voyait et entendait. Les manifestations qui, pour l'ordinaire, accompagnent ces sortes de mouvements religieux, pouvaient, par comparaison, l'induire à trouver un peu froide et superficielle une vie religieuse plus calme. Malgré sa haute intelligence, le noble duc n'était peut-être pas non plus affranchi de tout préjugé à l'égard du protestantisme. Enfin, il aurait été naturel que la langue parlée par Mme de Staël ne fût pas absolument la même que celle

[1] *Ibid.*, p. 574.

[2] *Ibid.*, p. 583-593.

[3] Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 75.

[4] Guizot, *Le duc de Broglie*. Revue des Deux-Mondes, septembre 1871.

des apôtres et des disciples du Réveil[1]. Cela admis, le jugement si absolu de M. de Broglie exigerait, sans doute, quelque tempérament.

Dans ses fréquents séjours à Coppet, Mme de Staël donnait l'exemple de l'assuidité au culte de la paroisse, et, bien qu'ils fussent souvent d'une communion différente de la sienne, elle engageait ses hôtes à y assister. C'est ce que nous apprend un homme connu plus tard comme un grand chrétien, un littérateur distingué et un orateur onctueux, Louis Manuel, mort en 1838 pasteur à Lausanne. En 1810, il était suffragant à Coppet et il avait Mme de Staël pour auditrice habituelle. Il vante « l'indulgence parfaite » avec laquelle elle écoutait les prédications, même les moins capables de satisfaire un esprit d'une si haute portée. Elle montrait ainsi qu'elle n'assistait au service divin que pour répondre à des besoins supérieurs. Il est donc permis d'envisager les paroles prononcées par elle sur son lit de mort, comme la preuve d'un développement spirituel incontestable, preuve que fournissent également ses divers ouvrages étudiés dans l'ordre même de leur publication.

CHAPITRE V

Henri-Benjamin Constant de Rebecque

(1767-1830)

Il est souvent bien difficile de porter un jugement équitable sur tel ou tel personnage qui, dans son temps et au sein de la société où il a vécu, a joué un rôle qui l'a mis en évidence. En rapprochant ce que l'on sait de sa vie privée, — et parfois aussi de sa vie publique, — des professions de

[1] Il paraît cependant que Mme de Staël subit aussi, dans une certaine mesure, l'influence du mouvement religieux de cette époque. En 1810, la célèbre Mme de Krudener, en séjour à Genève, vint à Coppet. Elle entreprit, dit-on, de convertir Mme de Staël. En quittant cette dernière, sur laquelle elle aurait fait quelque impression, elle aurait dit : « Il faut abandonner Mme de Staël à Dieu ; elle ne pourra se dérober à Lui. » (Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 281.)

principes qu'il a faites, soit de vive voix, soit par écrit, il pourrait arriver qu'on fût singulièrement embarrassé. Pourrait-on faire complètement abstraction du personnage lui-même pour ne tenir compte que de ses ouvrages si, par exemple, c'est un auteur, ou de ses discours si c'est un orateur? Après un examen consciencieux, on peut hésiter entre une sympathie que la justice réclamerait et une répulsion que le sens moral imposerait.

Tel est l'embarras où je me suis trouvé après avoir fait poser devant moi le personnage de Benjamin Constant.

Parmi les biographes et les critiques du célèbre orateur de la Restauration, plusieurs ont certainement dû se trouver dans la même situation que moi. Le parti qui m'a paru le plus équitable et auquel je me suis arrêté, a été de laisser — autant que la chose était possible — Benjamin Constant parler lui-même et se montrer aux lecteurs d'abord comme homme, ensuite comme auteur. C'est à lui à nous apprendre comment il a été amené à écrire son grand ouvrage sur la Religion et à nous révéler les idées morales et religieuses qui ont fait le sujet de ses méditations.

I

L'homme.

Benjamin Constant a tracé de lui-même un portrait qui doit être ressemblant, si, du moins, en le traçant, il a observé la règle qu'il pose en ces termes : « On n'est bien connu que de soi. Il y a entre les autres et soi-même une barrière invisible[1]. » Il suffirait donc de rapprocher les unes des autres les confidences auxquelles il a cru pouvoir se livrer, pour connaître exactement ce qu'il a été soit comme homme privé, soit comme homme public. On serait d'autant plus porté à ajouter foi à ses nombreuses confidences que la prétention de Constant a été d'être « l'homme le plus vrai du monde[2]. » En 1804 il écrivait : « C'est aujourd'hui, 25 octobre, que je

[1] *Journal intime*, p. 43. — [2] *Idem*, p. 108.

suis né, il y a de cela 37 ans. La meilleure partie de ma vie s'est écoulée. En supposant que la nature me soit favorable, je n'ai plus à parcourir sans infirmités que la moitié du temps que j'ai vécu. Ma vie ne m'a laissé que des souvenirs assez confus. Je ne m'intéresse guère plus à moi qu'aux autres. Je sais que jusqu'à l'âge de quatorze ans, objet d'une grande affection de mon père, mais excité de haut à la vanité la plus exaltée, j'ai vécu remplissant tout ce qui m'entourait d'admiration pour mes facultés précoces et de défiance pour mon caractère violent, querelleur et malin. Je n'avais plus de mère. On m'a cru méchant, je n'étais que plein d'amour-propre. De quatorze à seize ans, j'ai été dans une université d'Allemagne (Erlangen), beaucoup trop livré à moi-même, ayant de grands succès qui me faisaient tourner la tête, puis faisant d'énormes sottises. De seize à dix-huit ans, j'étudiai à Edimbourg et j'y pris pour la première fois le goût réel de l'étude qu'on avait cherché à m'inspirer jusqu'alors. Mais, après un an de vie réglée et passablement heureuse, je me livrai à la passion du jeu et je vécus d'une manière très agitée, et je dirai misérable. J'allai ensuite passer quelques mois à Paris, abandonné à ma propre sagesse, ce qui réussit assez mal. De dix-huit à vingt ans, je fus toujours amoureux, quelquefois aimé, souvent maladroit et me livrant à des violences théâtrales qui devaient bien amuser ceux qui avaient du plaisir à me critiquer. Je retournai alors une seconde fois à Paris où je connus ce que la jeunesse peut suggérer de folies avec les tentations qu'offre Paris. Cependant je vivais en même temps dans la société des gens de lettres et je me distinguais assez. Je partis ensuite pour l'Angleterre. Ce fut alors que je goûtai pour la première fois l'inexprimable bonheur de la solitude. De vingt à vingt-six ans je vécus en Allemagne, menant une vie ennuyeuse, mais sans malheur réel, perdant mon temps et mes facultés et, sans une révolution dans ma vie, je me serais certainement hébété tout doucement. A vingt-sept ans je fus divorcé d'un premier mariage fait en Allemagne. Je commençai un attachement qui devait durer dix ans ; puis vinrent les passions

politiques[1]. » Lorsqu'il écrivait ces lignes, Benjamin Constant espérait trouver le repos. Il le trouverait moins que jamais.

Déjà en 1793 il écrivait à Mme de Charrière : « Nourri de vanité par ma première éducation, mis ensuite à la torture par des gens qui voulaient tirer de moi la sensibitité comme on exprime le jus d'un citron, puis précipité dans un cloaque de bétises et d'apathie, avec un démon d'étourderie, et d'insouciance, et d'opiniâtreté, et d'ineptie, et d'incomplaisance, comment eussé-je été social et aimant[2] ? » Une année plus tard, à sa tante Mme de Nassau-Chandieu : « Revoyez mon éducation, cette vie errante et décousue, ces objets de vanité dont on a allaité mon enfance, ce ton d'ironie qui est le style de ma famille, cette affectation de persifler le sentiment, de n'attacher de prix qu'à l'esprit et à la gloire, et demandez si c'est étonnant que ma jeune tête se soit montée en ce genre[3]. »

Plus tard, Constant se caractérise en ces termes : « J'ai des qualités excellentes, fierté, générosité, dévouement, mais je ne suis pas tout à fait un être réel. Il y a en moi deux personnes dont l'une observe l'autre, sachant fort bien que ces moments convulsifs de douleur doivent passer[4]. » C'est donc avec raison que l'on a pu dire : « l'existence privée et publique de Benjamin Constant a été une continuelle inconséquence[5]. »

On reprochait à Constant son manque de sensibilité, sa sécheresse de cœur. Il s'en défend : « On me querelle, dit-il, pour mon peu de sensibilité. Non, je n'ai pas peu de sensibilité, mais elle est susceptible et jamais celle des autres ne lui convient parfaitement. Elle est toujours blessée de la démonstration de celle des autres[6]. » Singulière sensibilité qui s'insurge contre celle des autres, et combien froide à en juger

[1] *Journal intime*, p. 79.

[2] Ph. Godet, *Mme de Charriere et ses amis*, II, p. 73. — [3] *Idem*, II, p. 123.

[4] *Journal intime*, p. 24.

[5] D. Melegari, Introduction au *Journal intime*, p. LXX.

[6] *Journal intime*, p. 41.

d'après cet aveu : « On me hait peu et on ne m'aime guère. » Et cependant, Benjamin Constant prétendait que « la plus grande cause de l'agitation de sa vie était le besoin d'aimer ; besoin qu'il fallait satisfaire à tout prix[1]. » Il est vrai que tout dépend du sens qu'il donnait au mot d'aimer. C'était en 1806, il avait alors quarante ans. Précédemment il avait écrit : « Je crois que je parviendrai à me donner une réputation de bonté qui me permettra d'arranger ma vie sans que tout le monde tombe sur moi[2]. » Mais cela lui paraissait difficile, parce que, dans sa conviction, sa vie était *inarrangeable*. Son cœur se fatiguait de tout ce qu'il avait et regrettait tout ce qu'il n'avait pas.

* * *

Benjamin Constant s'est-il jamais pris au sérieux ? On peut en douter quand on l'entend dire : « La meilleure qualité que le ciel m'ait donnée, *c'est celle de m'amuser de moi-même*[3]. » Il aurait pu ajouter et de m'amuser des autres ! Il ne pouvait pourtant pas parvenir à se donner le change au point de n'être pas souvent affreusement triste. « Quelle tâche que la vie quand on l'a mal commencée et quel ennui quand on la mène régulièrement ! » — « Je suis une ombre courant après des autres ombres, mais n'ayant plus la faculté d'aucun projet d'avenir[4] ». En 1804 il avait écrit : « J'ai rempli mes devoirs publics et me voilà arrivé à trente-sept ans sans de grands malheurs, mais sans idées fixes et sans projets arrêtés pour l'avenir. » Et, dans cet état d'incertitude, de qui ou de quoi prendra-t-il conseil ? — « Faut-il se confier au hasard ? Va pour le hasard[5]. » Tout porte à croire que ce dernier ne lui a jamais été d'un grand secours. En effet, quelques années plus tard, il se demande s'il a réellement bien employé les deux tiers de sa vie, à cette date du 25 octobre (1811) anniversaire de ses quarante-quatre ans, et il ajoute : « Tâchons de mieux finir[6]. » Illusion, hélas ! car, en 1814, il dira : « Ma vie a été dévastée par des orages venus de moi et

[1] *Journal intime*, p. 37. — [2] *Idem*, p. 114. — [3] *Item*, p. 38.
[4] *Idem*, p. 37, 63. — [5] *Idem*, p. 70. — [6] *Idem*, p. 131.

des autres.... Je n'ai su tirer aucun parti de mes facultés[1]. » — « J'ai eu en horreur la vie. » Lamentable aveu ! Il avait au fond du cœur une douleur amère de sa vie « si mal arrangée », « si mal menée ». « Tour à tour, écrit-il à Mme Récamier, découragé, taciturne et irritable, » il n'a jamais été heureux[2]. Il est vrai qu'il se faisait parfois du bonheur une idée qu'un stoïcien n'aurait pas combattue. « Heureux qui se replie sur lui-même, qui ne demande point de bonheur, qui vit avec sa pensée et attend la mort sans s'épuiser à de vaines tentatives pour adoucir ou embellir sa vie[3]. »

Toutefois, si Benjamin Constant n'a pas rencontré le bonheur, ce n'est pas qu'il n'en ait éprouvé le besoin, mais c'est qu'il le cherchait dans la satisfaction de désirs qui ne pouvaient lui donner que l'illusion du bonheur. La politique, le jeu, l'amour ont joué un très grand rôle dans sa vie. Jeune encore, adolescent, il est entré en relation avec Mme de Charrière, femme supérieure à certains égards, spirituelle, paradoxale, assez sceptique et qui ne sut ou ne put pas user de la grande influence que son âge et son caractère lui assuraient sur son protégé, dont l'éducation présentait plus d'une lacune et qui « aurait eu besoin d'une ferme discipline morale[4]. »

* * *

C'est en septembre 1794 que Benjamin Constant rencontra pour la première fois Mme de Staël. Elle avait vingt-neuf ans et lui vingt-sept. Il serait superflu de raconter ici ce qu'a été cette liaison décidément trop intime, mais qui a eu sur le développement intellectuel de Constant une influence considérable. « De cœur, d'esprit et d'abandon, écrivait-il en

[1] *Lettres à Mme Récamier*, octobre et novembre 1814. — [2] *Idem*, octobre 1815.

[3] *Journal intime*, p. 54.

[4] Ph. Godet, *Mme de Charrière*, I p. 342. Benjamin Constant caractérise en ces termes Mme de Charrière : « la première femme d'un esprit supérieur que j'aie connue et l'une de celles qui en avait le plus que j'aie jamais rencontrée ». *Carnet rouge*, p. 31.

1804, je ne suis bien qu'à Coppet. Les autres personnes me sont aussi étrangères que des arbres et des rochers[1]. » Malheureusement pour Constant, parmi ces autres personnes il fallait compter Mme de Charrière. Un jour viendrait même où Mme de Staël, elle aussi, subirait le même sort[2]. Cette liaison, cause de « scènes orageuses qui parfois troublaient les échos de ces beaux lieux (Coppet)[3] », fut un moment sur le point de se transformer en un mariage que Mme de Staël — veuve depuis 1802 — voulait secret et que Benjamin Constant voulait faire au grand jour de la publicité. Chose étrange ! il paraît que, déjà en 1799, il avait été question d'un pareil mariage, si l'on en croit Mme de Charrière qui, à la date du 19 janvier, écrivait : « Constant n'a pas été reçu à Coppet. On nie le projet de mariage. Le mari serait, à ce qu'on croit, difficile à écarter et le père (M. Necker) très opposé à ce nouveau genre de scandale[4]. »

C'est chez Mme de Staël que Benjamin Constant rencontra Mme Récamier. Il conçut tout aussitôt pour elle une passion dont ses lettres portent la trop violente empreinte. « Je vous aime, lui écrivait-il en janvier 1815, comme on aime Dieu, qu'on prie, qu'on invoque et dont on sent, malgré le silence, l'influence bienfaisante au fond du cœur[5]. » Il faut louer Mme Récamier d'avoir su, comme on l'a dit, « réduire cette passion à l'amitié[6], » et même, paraît-il, à une amitié plus que froide. Peu de temps après, Benjamin Constant semblait guéri.

* * *

C'est à propos de Benjamin Constant écrivain que j'aurai à parler de lui comme homme politique. A ce titre, il a joué, on le sait, un rôle très marqué et très influent. Un jour,

[1] *Journal intime*, p. 41.

[2] Benjamin Constant se disait las d'avoir été tant d'années « dévasté par la lave de Mme de Staël. »

[3] *Lettres à Mme Récamier*, Préface p. VI.

[4] Ph. Godet, *Mme de Charrière*, I p. 318.

[5] *Lettres à Mme Récamier*, p. 100. — [6] *Idem*, Préface p. IX.

c'était en 1804, il avait écrit : « Je mourrai sans avoir rien fait pour cette gloire tant désirée, doué que j'étais de facultés universellement reconnues[1]. » Il se trompait, et l'avenir devait donner un démenti à ce pronostic découragé. Malgré ses triomphes oratoires, il ne se trouverait pas plus heureux et l'ivresse du succès se dissiperait aussi bien que celle de l'amour. Dans les dernières années de sa vie, il constatait encore l'impossibilité où il était d'avoir une existence réglée. Malade, près de sa fin, il songeait encore à des succès mondains. Candidat à l'Académie française, il échoua et cet échec fut une des tristesses de ses derniers jours. Le 8 décembre 1830, « usé par la maladie, par les passions, il faut aussi le dire, plus que par l'âge, il mourait presque en désespéré[2]. » Un de ses biographes a pu dire de lui : « Ame prématurément déracinée du sol natal, Benjamin Constant a été en réalité sans religion, sans patrie et sans famille[3]. » Mais on ne saurait mieux résumer l'impression finale que l'on éprouve après avoir retracé les principaux événements de la vie de Benjamin Constant, qu'en citant le jugement porté sur lui par M. Ph. Godet : « Elevé sans principes, sans famille et sans patrie, précocement désabusé, cachant sous l'ironie desséchante une sensibilité très réelle dont la crainte du ridicule arrêta l'expression, livré à l'âge de dix-huit ans aux hasards de la vie parisienne et à l'influence philosophique du dix-huitième siècle, Benjamin Constant était, sans qu'il y parût, une âme solitaire et triste[4]. »

II

L'écrivain.

A certains égards on peut dire que chez Benjamin Constant l'écrivain se confond avec l'orateur. En effet, bon nombre des écrits sortis de sa plume sont des brochures, des pamphlets politiques ou des discours prononcés à la Cham-

[1] *Journal intime*, p. 97. — [2] *Grande Encyclopédie.*
[3] *Lettres à Mme Récamier*, Introduction, p. XII, XIII.
[4] *Mme de Charrière*, I, p. 342.

bre des députés et imprimés ensuite. Ces productions ne rentrent du reste pas dans la catégorie des ouvrages où apparaissent le mieux et avec le plus de clarté les idées morales et religieuses de l'auteur. Il suffit d'y faire allusion pour marquer ici la place que Benjamin Constant s'est faite parmi les écrivains et orateurs politiques du premier Empire et de la Restauration.

Benjamin Constant fut un grand libéral. On a même pu dire que la liberté était la seule cause chère à son cœur[1]. « Dans ses écrits politiques, il a exposé la grande doctrine libérale qu'il a été le premier à formuler, celle qui voit dans la liberté le remède universel et dans les institutions constitutionnelles sa plus sûre sauvegarde[2]. » Après 1814, il fut le représentant le plus en vue du parti en défendant contre la censure la liberté de la presse. Son ambition avait toujours été de se placer « au premier rang politique[3]. » A la Chambre, il était devenu la bête noire de la droite. Ses funérailles, si mouvementées et si magnifiques, prouveraient au besoin la grande popularité qu'il avait acquise en mettant ses talents au service de la liberté. Malheureusement, sur ce terrain-là comme sur les autres, Benjamin Constant s'est montré inconséquent au point de faire parfois le vide autour de lui. Ce n'est donc pas sans raison que l'on a pu porter sur lui ce jugement sévère : « A un grand talent, à un amour sincère de la liberté, Constant joignait un désir effréné de parvenir et une absence presque totale de scrupules qui arrêtent assez souvent le commun des hommes[4]. »

* * *

Indépendamment du grand ouvrage à la composition ou au remaniement duquel Benjamin Constant a consacré près de quarante années, il faut mentionner, entre autres écrits sortis de sa plume, le *Journal intime* auquel j'ai fait déjà

[1] *Journal intime*, Introduction de D. Melegari, p. LX. — [2] *Idem*, p. XLVII.

[3] *Lettres à Mme Récamier*, février 1815.

[4] Paul Gautier, *Mme de Staël et Napoléon*, p. 30.

nombre d'emprunts[1]. Commencé en 1804, terminé en 1814, il présente une regrettable lacune de trois années, soit de 1808 à 1810. — L'auteur de l'introduction estime que dans ce Journal, Benjamin Constant révèle « sa périlleuse finesse, son absence de sens moral et les instincts dangereux auxquels il ne put jamais résister [2]. » Ce jugement, pour si sévère qu'il soit, n'est que trop justifié par les confidences parfois cyniques que renferme le *Journal*. Benjamin Constant écrivait sans doute pour lui-même et pour lui seul ; — mais on peut supposer qu'il se doutait bien qu'un jour viendrait où ces pages intimes tomberaient sous les yeux du public, et, avec cette liberté de parole qu'il s'était toujours accordée, il ne lui déplaisait peut-être pas de scandaliser encore après sa mort ceux qu'il avait étonnés de son vivant.

En 1807, Benjamin Constant écrivait : « Je vais commencer un roman qui sera mon histoire [3]. » Ce roman est celui qui a pour titre *Adolphe*, paru à Londres en 1819. Sous cette forme d'autobiographie, l'auteur y dépeignait la passion et ses suites funestes ; l'amour qui se lasse et l'amour qui tue. Il est évident que ce roman renferme l'expression de souvenirs personnels, mais seulement de quelques-uns de ces souvenirs et sans l'intimité de l'autobiographie. Il n'est donc pas tout à fait ni entièrement l'histoire de Benjamin Constant.

C'est en 1820, à Londres, que parut le *Mémoire sur les cent jours*, apologie très nécessaire de l'auteur après l'étrange spectacle qu'il avait offert à l'époque du retour de l'île d'Elbe. On sait, en effet, qu'après avoir offert à la Restauration l'appui de sa plume et écrit dans les *Débats* un violent article contre Napoléon, il devenait, un mois après, conseiller de l'Empereur.

Le *Journal intime* et le roman d'*Adolphe* renferment bien quelques indications utiles sur les idées morales et religieuses de Benjamin Constant, mais c'est naturellement dans

[1] Edition de Paris 1895, avec une Introduction de D. Melegari. — [2] *Idem*, p. XII.
[3] *Journal intime*, p. 118.

le grand ouvrage qu'il a consacré à l'étude de ces questions que ces idées apparaissent avec le plus de netteté et d'ampleur.

III

De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements [1].

Comment Benjamin Constant a-t-il été amené à s'occuper de questions qui, au premier abord, semblaient devoir demeurer aussi étrangères à son esprit qu'à sa conduite? Il y a là un problème psychologique dont il ne serait pas impossible sinon très facile de trouver la solution.

Mais d'abord, il faudrait tenir compte du fait que Benjamin Constant est né dans un pays où la communion protestante était alors la seule dont l'exercice public fût autorisé. Protestant de naissance et, malgré tout, d'éducation, il n'a jamais renié ce passé. Dans l'occasion, il a même revendiqué sa qualité de protestant. Sans doute, il ne faudrait pas conclure de ce fait qu'il ait jamais eu des besoins religieux très prononcés. Cependant on a pu dire que « si la religion, qui était pour lui un besoin, était devenue un principe, le cours de sa destinée aurait été changé [2]. » Sur ce point, du reste, comme sur tous les autres, Constant s'est appliqué, semble-t-il, à jeter des doutes dans l'esprit de ses lecteurs. Il était en train de rassembler des matérieux pour son ouvrage, que, de Brunswick, il écrivait à Mme de Charrière : « Je ne vois aucune preuve, aucune probabilité qu'il y ait un Dieu, quoique je désirerais qu'il y en eût un [3]. » — « Pour lui, a-t-on écrit d'autre part, la religion était comme l'amour, un besoin qu'il sentait sans cesse, même lorsque son esprit analytique et critique le poussait à en attaquer les bases, et à en renverser

[1] 5 volumes, Paris 1824-1831. L'ouvrage : *Du polythéisme romain* (2 volumes), a paru après la mort de Constant, en 1833. L'auteur avait déjà consacré à ce sujet plusieurs chapitres dans le livre : *De la religion*.

[2] *Journal intime*, Introduction, p. LXXI.

[3] Phil. Godet, *Mme de Charrière*, I, p. 448-49.

les principes. Son ironie, qui ne respectait rien, a fait silence sur les choses religieuses; il ne pouvait pardonner à Voltaire d'avoir raillé la Bible, et, en cela, il se sépara nettement des écrivains du dix-huitième siècle [1]. » Il disait en effet que les philosophes français avaient eu tort en ne regardant la religion que comme un effet des objets extérieurs. Ces hommes avec lesquels il rompait sur ce point, il les connaissait bien, car, en 1780, à Paris, alors qu'il était bien jeune, il avait eu des relations avec les d'Holbach, les Helvétius et d'autres.

Quelles que soient du reste les causes qui ont amené Benjamin Constant à s'occuper de religion, on peut toujours se demander dans quel esprit il a entrepris cette étude? On connaît l'anecdote qui paraît absolument authentique. En 1788, à Colombier, chez Mme de Charrière, il écrivait le brouillon de son futur ouvrage sur des cartes de tarot qu'il se proposait d'enfiler ensemble [2]. Faut-il en conclure qu'il considérait le travail auquel il s'adonnait comme un pur jeu de l'esprit, et les cartes de tarot comme le symbole de la vanité des idées religieuses? Ce qui paraît certain, c'est qu'à ce moment, c'est-à-dire presque au début de cette entreprise, l'ouvrage en préparation était beaucoup plus hostile à des affirmations religieuses qu'il ne l'est devenu sous sa forme définitive [3]. Les nombreuses années consacrées à la composition et à l'achèvement de ce travail suffisent à expliquer comment des influences diverses ont pu modifier les opinions de Benjamin Constant. Le caractère mobile de celui-ci étant connu, on ne saurait s'étonner des variations de sa pensée pour ne pas dire de sa foi. C'est ainsi, par exemple,

[1] *Journal intime*, Introduction, p. LXV.

[2] *Grande Encyclopédie*.

[3] Lorsque Benjamin Constant songeait à écrire une histoire du polythéisme, il dit lui-même qu'il n'avait d'autre pensée que de « contribuer pour sa part à la destruction de ce qu'il appelait des préjugés. » « Il voulait appuyer l'assertion d'Helvétius que la religion païenne était de beaucoup préférable au christianisme ». (*Carnet rouge*, p. 18.) On en peut conclure que c'est dans cet esprit qu'il commença l'ouvrage *De la religion*.

qu'en 1804, étant à Würzbourg, il rend visite au célèbre professeur rationaliste Paulus. Il en parle en ces termes : « Il est de la classe que j'aime et respecte, travaillant à repousser toute religion positive et toute croyance imposée[1]. » Passe encore pour la croyance imposée, mais toute religion positive ! Et quelques jours après : « Dieu sait que je n'aime pas ce qu'on nomme religion, ni les gens qu'on appelle rois[2]. » Et plus tard : « Il y a dans l'irréligion quelque chose de grossier et d'usé qui me répugne[3]. » Il faut se résigner à ces fréquentes contradictions.

* * *

Il n'est pas sans inérêt de rechercher dans quel moment et dans quelles circonstances Benjamin Constant a conçu et ensuite exécuté le plan de son ouvrage sur la religion.

Il paraît que c'est déjà en 1787, lorsqu'il était à Colombier chez Mme de Charrière, qu'il ébaucha le plan du livre qu'il devait reprendre à toutes les époques de sa vie et partout où les événements le conduiraient. La fidélité à l'œuvre qu'il avait entreprise dans sa jeunesse est à peu près la seule dont il aurait pu légitimement se vanter. En effet, c'est la veille même de sa mort, le 8 décembre 1830, qu'il donnait le bon à tirer du dernier volume de ce grand ouvrage[4]. En octobre 1794, il écrivait à Mme de Charrière qu'il avait l'intention de retourner en Allemagne pour s'occuper de son livre « qui est, disait-il, le seul intérêt de ma vie, » et, deux mois après, s'adressant à la même personne, il lui écrivait qu'il n'avait jamais eu « d'attrait un peu soutenu » que pour ce livre. Il allait donc s'y remettre avec ardeur et il comptait que dans deux ans il serait achevé[5]. Il estimait que ce n'était qu'en Allemagne qu'il serait encouragé à achever « cet unique

[1] *Journal intime*, p. 32. — [2] *Idem*, p. 50. — [3] *Idem*, p. 104.

[4] Dans son *Carnet rouge* Benjamin Constant raconte qu'étant alors en Suisse, il s'y occupa d'un ouvrage dont la première idée lui était venue à Bruxelles et qui depuis n'avait jamais cessé d'avoir un grand attrait pour lui. C'était une histoire du polythéisme. Il n'avait alors « aucune des connaissances nécessaires pour écrire quatre lignes raisonnables sur un tel sujet. » Page 18.

[5] Ph. Godet, *Mme de Charrière*, II, p. 158, 170.

intérêt, cette unique consolation de sa vie (1804)[1] ». En 1811, alors qu'il était à Gœttingen, nous le voyons encore profiter de tous ses moments de liberté pour travailler avec entrain.

Comment Benjamin Constant envisageait-il le sujet qu'il se proposait d'étudier? « Mon ouvrage, écrivait-il en 1804, ne doit pas être une œuvre d'érudition[2]. » Il voulait « se borner à l'histoire des formes religieuses », mais, quoiqu'il ait aussi déclaré que « toute la partie scientifique devait être écartée[3] », c'est pourtant bien là une œuvre d'érudition et de science. « Il y a une idée qui doit être développée au commencement de mon ouvrage, sans laquelle tout est confus. Il faut dire bien clairement ce que c'est que la religion et ce que c'est que la morale[4]. » Et il ajoute : « Il faut que je me borne à rechercher les rapports de la morale avec la religion chez les peuples de l'antiquité[5]. » Au fond, le livre *De la religion* est une véritable histoire des religions comparées.

* * *

Qu'est-ce que la religion considérée en elle-même et abstraction faite des formes qu'elle peut revêtir? Pour Benjamin Constant, la religion ainsi envisagée se confond avec le sentiment religieux qui est « une loi fondamentale de la nature humaine », — « un attribut essentiel, une qualité inhérente à notre nature », — « le besoin que l'homme éprouve de se mettre en communication avec la nature qui l'entoure et les forces inconnues qui lui semblent animer cette nature[6] ». Et encore : « Le sentiment religieux est la réponse à ce cri de l'âme que nul ne fait taire, à cet élan vers l'inconnu, vers l'infini que nul ne parvient à dompter entière-

[1] *Journal intime*, p. 24. — [2] *Idem*, p 39. — [3] *Idem*, p. 4. — [4] *Idem*, p. 6.
[5] *Idem*, p. 66.

[6] *De la religion*, I, p. 3, 142, 219. Dans l'Appendice aux *Lettres à Mme Récamier* et à propos de la conversion du littérateur La Harpe que l'on taxait d'hypocrisie, Benjamin Constant dit : « Le sentiment religieux est une faculté inhérente à l'homme, il est absurde de prétendre que la fraude et le mensonge aient créé cette faculté ; on ne met rien dans l'âme humaine que ce que la nature y a mis. » Page 340.

ment, de quelques distractions qu'il s'entoure, avec quelque habileté qu'il s'étourdisse ou qu'il se dégrade[1]. »

Le sentiment religieux se fortifie et s'accroît avec l'âge. « En le détruisant, si on pouvait le détruire, on ne priverait pas seulement l'époque des passions de quelques jouissances enthousiastes, on dépouillerait celle de l'isolement et de la faiblesse, du dernier rayon de lumière, du dernier souffle de chaleur[2]. » — « En repoussant le sentiment religieux, l'espèce humaine se dépouille de tout ce qui constitue sa suprématie[3]. »

Ces citations suffisent pour faire entendre ce que Benjamin Constant envisage comme « la loi fondamentale de la nature humaine. » Le sentiment religieux est un fait indépendant de toutes les formes qu'il pourrait revêtir. « On peut, bien que le sentiment religieux n'existe jamais sans une forme quelconque, le concevoir indépendant de toute forme[4]. » Benjamin Constant tient beaucoup à cette distinction, qu'il appelle « heureuse » et qu'il faut « conserver entre le sentiment religieux et les religions positives[5] ». Il y voit une garantie contre « la brutalité de l'athéisme ».

Cette distinction entre le sentiment religieux et les formes religieuses est une condition pour concevoir la marche des religions. Si le sentiment religieux naît du besoin que l'homme éprouve de se mettre en communication avec les puissances invisibles, la forme à son tour naît du besoin que l'homme éprouve « de rendre réguliers et permanents les moyens de communication qu'il croit avoir découverts[6]. » Cette nécessité morale donne naissance à la religion proprement dite, qui, par ses racines, se trouve déjà au fond de notre âme : « La société, le langage, la religion sont inhérents à l'homme, qui est déjà religieux parce qu'il est homme[7]. » — « L'absence de toute conjecture, de tout sentiment, de toute espérance religieuse, l'incrédulité dogmatique, sont donc impossibles pour la masse de l'espèce humaine. »

[1] *De la religion*, I, p. 35. — [2] *Idem*, I, p. 33. — [3] *Idem*, I, préface XXIII.
[4] *Idem*, I, p. 37. — [5] *Idem*, I, p. 10. — [6] *Idem*, I, p. 41.
[7] *Idem*, I, p. 24 ; V, p. 172.

Le sentiment religieux est toujours identique à lui-même, il ne change pas, mais les formes religieuses varient parce qu'elles se *pétrifient* et ne répondent plus aux exigences du progrès, du développement. Le sentiment religieux réclame alors, pour se manifester, une autre forme. La civilisation étant progressive, les formes religieuses doivent se ressentir de cette progression [1]. « Chaque époque donne naissance à la forme religieuse qui répond à ses besoins. Il s'en suit un travail continuel d'action et de réaction. C'est l'histoire de la religion [2]. » C'est donc une « erreur grave que de supposer la religion intéressée à demeurer immobile [3] ». — « Les dogmes doivent changer quand s'épurent les notions conçues par l'homme sur la divinité. » — « Si l'on veut rendre à la divinité le seul hommage qui soit digne d'elle et l'appuyer en même temps sur les seuls fondements qui soient solides et inébranlables, il faut respecter sa progression [4]. » — « Qu'un dogme se modifie, la religion n'est pas pour cela détruite. » — « La religion est le résultat des besoins de l'âme et des efforts de l'intelligence, et les dogmes stationnaires mettent l'une et l'autre hors de la question [5]. » C'est la théorie de l'évolution à laquelle Benjamin Constant revient souvent et avec complaisance. La religion se mêle à tout; comme elle modifie tout ce qu'elle touche, elle est aussi modifiée par tout ce qui la touche [6]. » Elle subit l'influence du climat, de la nature du gouvernement, des habitudes passées et présentes, de l'intérêt personnel, etc., etc. L'homme a en effet en lui-même d'autres puissances, d'autres facultés que le sentiment religieux, qui concourent également à la création de la forme religieuse. — « Il n'y a dans la religion, comme dans l'idée de la divinité, rien d'historique quant au fond, mais tout est historique dans les développements [7]. » Au

[1] *De la religion*, I, p. 143.

[2] Benjamin Constant veut que l'on distingue les époques des diverses religions, et, à ce propos, il envisage le *Génie du christianisme* de Chateaubriand, comme un effroyable anachronisme.

[3] *De la religion*, V, p. 200. — [4] *Idem*, V, p. 200-201.

[5] *Idem*, V, p. 202-205. — [6] *Idem*, I, p. 204.

[7] *Idem*, I, p. 264, 216.

fond, semble-t-il, Benjamin Constant serait assez de l'avis de Fénelon que le pur amour — soit le sentiment religieux — fait à lui seul la vie intérieure ; le culte extérieur, les rites, la forme en un mot, perdent beaucoup de leur importance[1]. Et, à ce propos, Constant réfute longuement Lamennais dont les théories sur le sentiment religieux étaient absolument opposées aux siennes. Le triomphe des croyances nouvelles sur les anciennes est une preuve de la différence qui existe entre le sentiment religieux et les formes religieuses. Vérité démontrée par une comparaison entre le paganisme et le christianisme et par la victoire du second sur le premier.

* * *

Après ces considérations sur le sentiment religieux et ses relations avec la religion proprement dite, comment Benjamin Constant envisage-t-il le *Christianisme?* A ses yeux, l'apparition de la religion chrétienne est un fait capital. « L'on peut considérer cette époque comme la résurrection morale du genre humain. » — « De toutes les formes que le sentiment religieux peut revêtir, le christianisme est la plus satisfaisante à la fois et la plus pure. » — « Dans sa doctrine morale, dans ses préceptes et dans toute la portion émanée de son auteur, le christianisme n'est pas perfectible, car il est parfait[2]. » L'Evangile est une doctrine céleste qui a rendu à l'homme « sa liberté légitime et sa dignité première[3]. » C'est dans le christianisme qu'est « la voix divine. Là est la manifestation du ciel sur la terre, et c'est là seulement qu'on ne peut se tromper en lui rendant hommage, parce qu'elle répond à tous les sentiments, ennoblit et épure toutes les affections, devance les lumières et fait pénétrer dans l'âme, au sein de la barbarie, des vérités que la raison n'aurait découvertes que beaucoup plus tard[4]. »

Benjamin Constant ne repousse pas l'idée d'une révélation et même il l'admet, parce que ce serait grâce à une révélation

[1] *De la religion*, I, p. 48. — [2] *Idem*, II, p. 58, 485-486. — [3] *Idem*, III, p. 233.
[4] *Idem*, II, p. 240.

que les dogmes, les croyances, les pratiques naîtraient — mais aussi seraient brisés [1]. C'est ainsi que l'Evangile a remplacé la loi. Seulement, la révélation aurait sa source dans le cœur humain, et, à propos des juifs, nous rencontrons cette affirmation : « Si l'on admet des révélations, c'est-à-dire des manifestations directes et surnaturelles de la divinité envers l'homme, on doit considérer ces révélations comme des secours accordés par un être puissant et bon à un être ignorant et faible, quand ses forces ne suffisent pas à son amélioration sur cette terre [2]. »

Benjamin Constant ne s'oppose pas non plus à l'idée d'une chute de l'homme [3], et, en étudiant les religions de l'antiquité et les religions païennes, il constate la « notion d'une chute primitive », comme celle d'un « Dieu médiateur [4] ». A propos des sacrifices humains, il montre que le christianisme est un progrès, le plus important, le plus décisif des progrès que l'espèce humaine ait faits jusqu'à ce jour [5].

Dans l'article sur le *Christianisme* inséré dans l'*Encyclopédie moderne*, Constant ne donne qu'un aperçu des causes purement humaines d'une religion dont il ne « conteste ni ne méconnaît la source divine » ; mais en considérant la position de l'univers au moment de l'apparition du christianisme, il montre qu'il « fallait un culte nouveau dont l'étendard n'eût point encore été profané et qui, remplissant les âmes d'une exaltation réelle, étouffât les doutes au lieu de les discuter et triomphât des objections en ne leur permettant pas de naître. Ce culte ne pouvait être que le théisme dont on éprouvait alors le besoin, parce qu'il y a, dans le sentiment religieux, une tendance vers l'unité.... Immédiatement avant l'établissement du christianisme, l'unité était devenue l'idée fondamentale de tous les systèmes tant religieux que philosophiques. »

Tout en parlant de causes purement humaines, Benjamin Constant ne combat naturellement pas l'opinion qui assigne

[1] *De la religion*, I, p. 13. — [2] *Idem*, II, p. 211. — [3] *Idem*, I, p. 157.
[4] *Idem*, IV, p. 100. — [5] *Idem*, IV, p. 209.

à la naissance du christianisme, qu'il appelle une « révolution importante », des causes surnaturelles : « la pitié céleste est venue au secours du monde ». Mais le dogme fondamental de la religion des Hébreux était conforme au besoin universel de l'espèce humaine, « ce fut à ce flambeau que se ranima le sentiment religieux ». Le christianisme était la plus pure des formes du théisme ; il ne disait qu'un fait et n'offrait qu'une espérance, mais « il fallait un fait à l'homme, un fait miraculeux. Aussi, dès les premiers temps, la foi en Jésus-Christ fut embrassée par une multitude. »

Dans cet article sur le *Christianisme*, Benjamin Constant ne dit rien sur l'essence même de cette religion. Il se borne à rechercher les causes humaines qui ont concouru à son établissement. Il est donc nécessaire de compléter ce qui peut manquer ici par telles ou telles affirmations que l'on rencontre dans l'ouvrage *De la religion*, mais qui n'auraient pas été déplacées dans l'article de l'*Encyclopédie moderne*.

* * *

Si Benjamin Constant a si fort insisté sur la nécessité de distinguer le sentiment religieux d'avec les formes religieuses, c'est parce que, pour lui, cette distinction explique seule pourquoi plusieurs formes religieuses paraissent ennemies de la liberté tandis que le sentiment religieux lui est toujours favorable. S'agit-il, par exemple, de l'esclavage ? « En considérant le sentiment religieux en lui-même, et indépendamment de toutes les formes qu'il peut revêtir, il est évident qu'il ne renferme nul élément d'esclavage »... tandis que « l'absence du sentiment religieux favorise toutes les prétentions de la tyrannie[1] ».

Benjamin Constant se plaint qu'on ait dénaturé la religion et, à ce propos, il écrit un curieux chapitre *sur la manière dont on a jusqu'ici envisagé la religion* en France. Un parti n'a vu dans la religion qu'une erreur plus ou moins funeste. « Il en a conclu qu'il serait désirable de fonder la morale sur

[1] *De la religion*, I, p. 86, 88.

une base purement terrestre et d'extirper tout sentiment religieux[1]. » Mais la religion renaît toujours au moment où les lumières s'enorgueillissent de l'avoir étouffée. Là dessus, Constant se livre à de vives attaques contre Lamennais et son intolérance, surtout à l'égard des protestants. Il s'exprime avec la même véhémence sur les persécutions provoquées par Louis XIV contre ses sujets huguenots. Il combat Voltaire et les philosophes qui veulent que « la religion leur serve tout de suite comme une espèce de gendarmerie[2]. » Après avoir jeté un coup d'œil sur l'histoire du dix-huitième siècle, il montre les attaques contre la religion amenant une réaction très forte et exagérée. « La religion a été traitée en France d'une manière toujours partiale et souvent superficielle. » — « L'erreur des savants est qu'au lieu de considérer la religion comme un sentiment, ils l'ont considérée commme une combinaison[3]. » C'est ce qu'ont fait en particulier Dupuis et Volney.

« Partout où il y a calcul, ruse, intention intéressée, projet de faire de la religion un instrument, de la plier à un but hors d'elle-même, le sentiment religieux se flétrit d'abord et disparaît ensuite[4]. » A ce propos, Constant cite avec éloge le Mémoire de Vinet sur la liberté des cultes, et il plaide la cause de la liberté religieuse, « illimitée, infinie, individuelle[5]. » — « Il faut que le pouvoir, la force matérielle ne se mêlent pas de la religion ». — « Laissons-la à Dieu et à elle-même ». Précédemment déjà, il s'était élevé contre la contrainte en matière religieuse. « Que l'autorité soit neutre, l'intelligence de l'homme se chargera du reste. Elle n'est ennemie de la religion que lorsque la religion est persécutrice[6]. »

[1] *De la religion*, I, p. 103. « La raillerie, en sapant la croyance ne détruit pas le besoin de croire. » (*Le Christianisme*).

[2] *Idem*, I, p. 113. — [3] *Idem*, I, p. 118, 181. — [4] *Idem*, III, p. 22.

[5] *Idem*, V, p. 207. — [6] *Idem*, I, p. 150.

* * *

Benjamin Constant ne pouvait écrire cinq gros volumes sur la Religion — ou plutôt sur les religions — sans rechercher les rapports qui existent forcément entre la religion et la morale. Il estime que « toute morale étrangère au sentiment religieux ne saurait se fonder que sur le calcul[1]. » Et cependant, il est nécessaire que l'homme apprenne que « tout ce qu'il y a de bon sur la terre ne réside pas dans ce qu'il nomme utilité[2]. » Sans cela, « presque toujours, pour vivre en repos avec nous-mêmes, nous travestissons en calculs et en systèmes nos impuissances ou nos faiblesses[3]. »

Quant à sa nature, « la morale est un sentiment. Elle s'associe au sentiment religieux, parce que tous les sentiments se tiennent[4]. » Il y a plus cependant, car « dans une civilisation plus avancée, la morale fait une partie principale de la religion[5]. » Elle pourrait même être envisagée comme une garantie de la pureté du sentiment religieux. En effet, « lorsque le sentiment n'est pas arrêté par l'impérieux besoin d'espérances morales, il trouve lui-même quelque charme à se plonger dans le panthéisme, — destructeur de tout ce qui satisfait le sentiment religieux[6]. »

A la vérité, « le raisonnement pourrait concevoir la religion séparée de la morale. La première consisterait dans les relations des hommes avec les dieux, la seconde des hommes entre eux sans lien nécessaire[7]. » — Telle n'est pourtant pas l'opinion de Benjamin Constant. Il estime « qu'à mesure que la civilisation fait des progrès, la morale s'identifie davantage avec la religion[8]. » Dans un chapitre spécial sur les *véritables rapports de la religion avec la morale*, il affirme que c'est « pour changer l'intérieur de l'homme, au lieu d'arrêter seulement son bras, que le sentiment religieux est indispensable[9]. » L'injustice d'homme à homme ayant « attiré

[1] *De la religion*, I, p. 89. — [2] *Idem*, IV, p. 488. — [3] *Adolphe*, p. 24.
[4] *Idem*, I, p. 282. — [5] *Idem*, I, p. 208. — [6] *De la religion*, III, p. 27, 29.
[7] *Idem*, I, p. 273. — [8] *Idem*, V, p. 355. — [9] *Idem*, IV, p. 502.

la colère des dieux », il en est résulté que la morale a fait partie de la religion[1]. L'idée est originale. A ce compte, la religion n'aurait pas eu d'action si la morale ne lui avait infusé une force indispensable pour réprimer les passions des hommes. Cela justifierait cette parole d'*Adolphe* : « Les sots font de leur morale une masse compacte et indivisible pour qu'elle se mêle le moins possible avec leurs actions, et les laisser libres dans tous les détails[2]. »

La religion étant « le rapport de la divinité avec l'homme, avec ce qui le constitue un être moral et intelligent, c'est-à-dire avec son âme, sa pensée, sa volonté », la morale n'est à la merci ni des législateurs qui parlent au nom du ciel, ni de ceux qui commandent à la terre[3]. Il est à craindre seulement qu'ici intervienne un élément nouveau qui entraverait l'action de la divinité et cet élément pourrait être la fatalité : « On lutte quelque temps contre sa destinée, mais on finit toujours par céder. Les lois de la société sont plus fortes que les volontés des hommes; les sentiments les plus impérieux se brisent contre la fatalité des circonstances. En vain, l'on s'obstine à ne consulter que son cœur ; on est condamné tôt ou tard à écouter la raison[4]. » Ainsi, la raison consisterait à céder à la destinée ; c'est-à-dire à ce que l'on ne peut empêcher. C'est la morale du fatalisme. Pauvre morale !

IV

Benjamin Constant fut-il un homme religieux ? La question, que j'ai déjà soulevée en passant mais qui me semble se poser de nouveau, n'est pas résolue par le fait seul que Benjamin Constant s'est, comme il le dit « occupé toute sa

[1] *De la religion*, IV, p. 353.

[2] *Adolphe*, p. 10. Adolphe prétend encore que « ce n'est pas le plaisir, ce n'est pas la nature, ce ne sont pas les sens qui sont corrupteurs, ce sont les calculs auxquels la société nous accoutume et les réflexions que l'expérience fait naître. » Page 47.

[3] *De la religion*, IV, p. 503, 508. — [4] *Adolphe*, p. 88.

vie » de questions religieuses[1]. On peut faire de la religion, comme de toute chose, un objet d'études, sans être pour cela religieux. L'essentiel est de savoir dans quel esprit on s'en occupe?

En 1804, dans son *Journal intime*, Constant écrit : « Chose absurde ; c'est que l'homme peut écrire sur la religion sans religion[2]. » Dans un autre endroit, il dit : « Toute religion fait du mal quand on n'y croit pas[3]. » Faut-il en conclure qu'il était un croyant? Mais, tandis qu'il composait le huitième livre de son ouvrage *De la religion*, il semble avoir été assez mal disposé, sinon à l'égard de la religion en général, du moins à l'égard du christianisme qu'il exaltera dans la suite. « Il faut adoucir un blâme direct contre le christianisme, dire la même chose avec moins d'âpreté[4]. » Le blâme demeurerait donc, mais la forme en serait adoucie. *Adolphe* avait, dit-il, « contracté une insurmontable aversion pour toutes les formules dogmatiques[5]. » Il ne faudrait pas en conclure qu'il fût un pur incrédule puisqu'il ajoute : « Ma surprise n'est point que l'homme ait besoin d'une religion ; ce qui m'étonne, c'est qu'il se croie jamais assez fort, assez à l'abri du malheur pour oser en rejeter une[6]. » Il est vrai que cette religion pourrait être quelconque.

Nombre de paroles semées dans les écrits de Benjamin Constant, comme celle-ci déjà citée : « Dieu sait que je n'aime pas ce qu'on appele religion, » pourraient faire douter qu'il y eût chez lui le moindre élément de religiosité. Tout en composant son grand ouvrage, il se proposait même de « prouver que, malgré les avantages individuels, la religion avait de tels inconvénients qu'il n'en fallait pas faire la base de la morale[7]. » Il est vrai qu'il faudrait savoir quel sens particulier il donne ici et ailleurs au mot « religion ».

Ces paroles contradictoires rendent singulièrement embarrassante la réponse à la question posée plus haut. Il est évi-

[1] *Le Christianisme* (*Encyclopédie moderne*).

[2] *Journal intime*, p. 36. — [3] *Le Christianisme* (*Encyclopédie moderne*).

[4] *Journal intime*, p. 61. — [5] *Adolphe*, p. 9. — [6] *Journal intime*, p. 152.

[7] *Idem*, p. 61.

dent, du reste, qu'en demandant si Benjamin Constant a été un homme religieux, on ne demande pas s'il l'a été d'une manière complète, conséquente ? Sa vie, telle qu'on la connait, telle qu'il l'a lui-même complaisamment décrite, s'inscrirait en faux contre une pareille prétention. Mais peut-être nous a-t-il donné lui-même la formule à laquelle il faudra s'arrêter; cette formule la voici : « J'ai ma religion, mais elle est toute en sentiments et en émotions souvent vagues qu'on ne peut réduire en systèmes[1]. »

* * *

La vie religieuse de Constant, — si du moins l'emploi de cette expression est ici légitime, — a connu d'étranges alternatives.

En 1807, il se trouve à Lausanne où il passe, dit-il, « une singulière soirée chez les mystiques Langallerie[2]. » L'histoire nous apprend que, dans les premières années du dix-neuviéme siècle, il y avait à Lausanne de petits centres de réunions religieuses d'un caractère tout privé. C'est ainsi que dans la campagne du *Jardin* se réunissait une petite congrégation qui perpétuait l'esprit et l'enseignement de la fameuse *Mme Guyon*. Le marquis de Langallerie en faisait partie. Comment Benjamin Constant s'était-il fourvoyé dans ce cénacle ? Mystère ![3] Il est regrettable qu'il n'ait pas raconté ce qu'il avait vu et entendu dans cette soirée[4].

Plus tard, en 1810, il écrit de Lausanne à Mme Récamier : « Je travaille comme vous à devenir dévot et je me crois plus avancé[5]. » Il est douteux que Mme Récamier ait jamais travaillé à être dévote, et, sur ce point, l'avance que Benjamin Constant aurait eue sur elle n'aurait guère été appréciable.

[1] *Journal intime*, p. 104. — [2] *Idem*, p. 123. — [3] Le marquis était son cousin germain. (*Réd.*)

[4] Benjamin Constant raconte qu'en 1787 étant en Ecosse, chez un de ses amis, le pasteur Bridges, il « se plia volontiers aux habitudes religieuses » de son hôte. Il fait du culte domestique, pratiqué dans cette maison, un portrait qui a tout l'air d'être une caricature. (*Carnet rouge*, p. 79.)

[5] *Lettres à Mme Récamier*, p. 7.

En 1814, chez cette même Mme Récamier, il faisait la connaissance de Mme de Krudener. L'impression qu'elle produisit sur lui fut, paraît-il, très forte. Un moment même, l'ardente piété de cette femme extraordinaire lui aurait ouvert les yeux sur le côté mystique et pratique de la religion. Sous cette influence, il allait, chez Mme Récamier, jusqu'à se mettre à genoux et à répéter les prières que Mme de Krudener lui donnait à copier. « *Il fondait en larmes*[1]. » En parlant d'un manuscrit que cette dernière lui a remis et qu'il a lu, il dit : « Il m'a fait du bien. Il a été à mon âme en plus d'un endroit. Il y a des vérités qui sont triviales et qui tout à coup m'ont déchiré.... J'ai le besoin de relire ces phrases qui me font pleurer[2]. » Il appelle Mme de Krudener une « excellente femme, » une « puissance inconnue. » — « Il y a en elle quelque chose que la religion seule donne et qui tient de la nature divine. — Elle est dans le mouvement religieux actuel (octobre 1816), qui est vif, vague, une apparition assez importante[3]. »

Tout cela est certainement intéressant, mais avec un caractère aussi mobile que celui de Benjamin Constant, avec les impétuosités de sa nature et ses ambitions terrestres, il était à craindre que ces impressions — quelque fortes et sincères qu'elles fussent — ne persistassent pas longtemps et ne produisissent aucun effet durable. Il ne semble pas, en effet, que Benjamin Constant ait jamais rien pris au sérieux si ce n'est la politique. En religion a-t-il été autre chose qu'un dilettante[4]? Ses opinions sur la religion, sur le christianisme en particulier, ont-elles été supérieures à celles d'un philosophe spiritualiste? C'étaient là matières à études et que Benjamin Constant étudiait du dehors en quelque sorte, sans se laisser pénétrer par elles, sans se laisser gagner par la vérité qu'il entrevoyait. Et peut-être la peur qu'il éprouvait d'être en effet vaincu par la religion, le contraignait-elle à

[1] *Journal intime*, p. 146. — [2] *Lettres à Mme Récamier*, p. 232-234.

[3] *Idem*, p. 249.

[4] Le dilettantisme est l'apanage des esprits intelligents qui manquent de caractère. (Dr Ch. Fiessinger. *Science et spiritualisme*. Paris 1907.)

ne l'observer que de loin et comme un phénomène étranger à sa conscience et à son cœur[1].

[1] « Vrai fils de ce dix-huitième siècle qu'il jugeait si justement et si sévèrement, Benjamin Constant ne s'animait, ne s'embrasait que superficiellement. Chez lui, l'émotion n'électrisait que l'intelligence et ne pénétrait pas jusqu'au cœur, non dénué de bonté mais empoisonné par un scepticisme profond, incurable. » (D'après un article intitulé : *Une défense inédite de Mme de Staël par Benjamin Constant*, inséré dans les *Débats* du 20 juillet 1907).

Comme on s'en est aperçu, j'ai fait quelques emprunts au *Carnet rouge* de Benjamin Constant. Publié en 1907 dans la *Revue des Deux-Mondes*, il a été édité à part par les soins de M. L. Constant de Rebecque. (Paris 1907.) Il contient le récit de la vie, ou plutôt des vingt premières années de la vie de l'auteur (1767-1787), qui écrivait ces pages en 1811. Cette autobiographie ne saurait modifier les jugements sévères portés sur Benjamin Constant. Elle pourrait cependant en tempérer, dans une certaine mesure, la rigueur, en établissant les circonstances atténuantes dont la stricte justice ne saurait méconnaitre la valeur.

L'EXPRESSION LOGIQUE DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Etude critique
sur la théologie de l'évolution et la théologie traditionnelle,

à propos de la pensée dogmatique de MM. A. Sabatier, A. Gretillat et A. Bouvier

PAR

MAURICE NEESER[1]

TROISIÈME PARTIE

La Dogmatique Hybride.

A. *La notion du péché dans la dogmatique hybride.*

La pensée évolutionniste n'admet pas de succession dans la durée hors du temps; pour rester conséquente à elle-même, n'admettant pas la préexistence, elle rejette toute hypothèse de postexistence.

La pensée traditionnelle au contraire admet une succession de durées hors du temps créé. Pour rester conséquente à elle-même, admettant la préexistence et la chute, elle pose comme nécessaire la vie future éternelle.

Nous appelons dogmatique hybride celle de M. Bouvier parce qu'elle tient à la fois de l'un et de l'autre courant, et que, partie du cours de l'évolution, hors de toute succession

[1] Voir livraison de janvier-février, p. 61.

de durées, elle parvient à l'extrémité de son développement à l'affirmation des thèses traditionnelles relatives à la durée future. Comment?

La conscience chrétienne est pour M. Bouvier l'organe, — entendez la source, — de la dogmatique (cf. I, p. 19)[1]; quelle place occupe-t-elle dans la vie universelle? C'est la question que le penseur cherche à résoudre en partant de l'expérience « la plus générale et la plus élémentaire, » de l'arrière fond de toute activité, de la vie.

Au bas de l'échelle (cf. I, p. 62) gît l'inconscient, faisceau obscur et fort de toutes nos impulsions premières; puis s'agite la vie animale, ordonnée, harmonique déjà dans ses modifications, qui récèle l'empreinte de l'esprit et qui offre par là-même à l'individualité consciente ses premières assises (cf. I, p. 65). La vie consciente s'épanouit en l'homme, où elle se reconnaît immédiatement elle-même dans la pensée, dans le sentiment et dans l'action (cf. I, p. 74). Puis, poursuivant sa course ascensionnelle, elle culmine dans la « vie divine, harmonie suprême, principe spirituel, vivant, actif de l'harmonie universelle » (I, p. 95). Le but de ce développement? — C'est de montrer en l'homme le centre de la vie universelle.

« L'homme se sent, par toutes les parties de son être, dans un rapport intime, réciproque et constant avec la vie universelle. Partout, il découvre des points de contact, d'attache, d'analogie avec la vie naturelle et la vie spirituelle, qui s'entremêlent en lui. Ainsi il trouve dans son propre corps, superposées, entrecroisées, les diverses régions qui s'étalent en de vastes proportions dans la nature (physique, chimie, vie végétative, vie animale); par son corps il touche à toutes, tandis que par son esprit, il les pénètre toutes et s'élève plus haut, dans des sphères supérieures... ces expériences là, toutes personnelles et intimes qu'elles soient, lui révèlent la réalité et l'unité de la vie universelle. Il pressent... des lois de coordination, qui gouvernent toutes les

[1] Dans cette troisième partie, tous les chiffres mis entre parenthèse, et qu'aucune remarque n'accompagne, renvoient à la *Dogmatique* de M. Bouvier.

forces de l'existence en vue du but suprême, qui est l'universelle harmonie » (I, p. 82).

Qu'est-ce à dire? Que faut-il dégager de cette spéculation laborieuse et obscure? Si la vie universelle, de l'inconscient au divin, forme une progression ininterrompue, où les degrés supérieurs se dégagent harmoniquement des degrés inférieurs, elle présente, à n'en point douter, le caractère essentiel de l'évolution. Si l'homme, anneau central de la chaîne, est intimement uni, par les liens du corps et de l'esprit, à la vie animale inférieure et à la vie spirituelle supérieure, il fait partie intégrante de la nature, il en est le produit nécessaire ; il est, à fort peu de chose près, l'homme de la science, celui de la psychologie et de l'histoire, celui que M. Sabatier a mis en scène avec toute la clarté désirable.

Gardons-nous de conclure trop hâtivement. M. Bouvier paraît ne redouter rien autant, en philosophie, que la simplicité. La notion de la vie divine est complexe (cf. I, p. 95). Elle nous réservera quelques surprises.

M. Bouvier n'admet pas la théorie de la perfection primitive (cf. I, p. 232) préexistante ou historique (cf. I, p. 247). Outre qu'elle n'a aucune base dans l'histoire, elle est contredite par la psychologie scientifique actuelle, et par « la saine connaissance morale, qui nous montre que la perfection ne peut être que la fin du perfectionnement » (I, p. 247).

Mais il écarte avec non moins de rigueur celle de l'animalité primitive. « Elle n'est pas mieux prouvée par les faits, et se trouve niée par les analogies historiques et par l'axiome philosophique de l'action primordiale du principe de toute évolution » (I, 247). Nous n'entrons pas dans le détail de ces assertions dont quelques-unes sont bizarrement défendues.

L'homme n'a pas été créé parfait. Il ne descend pas de l'animal : « Nous posons comme hautement vraisemblable un commencement vraiment humain, c'est-à-dire spirituel, dans l'homme. Nous croyons que l'homme est né avec une impulsion primitive et une aptitude indéfinie au progrès spirituel » (I, p. 247).

Si nous lisons bien, l'homme, à le considérer dans ces

thèses, n'est pas surnaturel, mais il n'est pas davantage naturel. Il n'est pas métaphysique, mais il n'est pas physique pour autant. Il n'est pas d'essence divine, mais il n'est pas non plus d'essence animale, ou plutôt, s'il est d'essence divine, c'est en qualité d'animal et parce que « la vie divine » plonge ses racines en tout et partout (cf. I, p. 92).

Or cet intermédiaire se conçoit-il ? Ces mots répondent-ils à quelque chose dans la réalité ? Ne serait-ce pas s'enfermer dans un cercle vicieux, que d'affirmer dans l'homme « un commencement réellement humain ? » Personne, assurément, n'y contredira : l'homme n'apparait qu'avec « l'impulsion primitive et l'aptitude indéfinie au progrès moral, » et le sceau de l'humanité ne se reconnaît nulle part plus clairement que dans la loi morale. La question est de savoir, si ces caractères indubitablement humains sont chez l'homme historique les souvenirs, les réminiscences d'une ancienne splendeur disparue, les vestiges de l'Idée impérissable sur le type de laquelle l'homme fut créé, ou si l'évolution dans son cours les apporte à l'animal, pour le faire passer de l'animalité à l'humanité. Rien ne sert d'aller répétant : l'homme est l'homme parce qu'il manifeste les caractères que nous attribuons à l'homme. L'alternative se pose pour la question d'origine entre Homme-Type déchu, et animal évolutionnel développé. L'esprit ne saurait concevoir une troisième possibilité ; et celle à laquelle Bouvier croit pouvoir se ranger, reste dans un intermédiaire insaisissable.

Ou plutôt, puisqu'il combat expressément la première, nous nous croyons autorisé à le rallier un peu malgré lui à la seconde. Cela ne laisse pas d'être conforme au point de vue vaguement évolutionniste qu'il affirme dans sa théorie de la vie divine. Et l'attitude qu'il va prendre à l'égard du dogme du péché et de la chute, nous confirmera dans cette opinion.

L'analyse de la notion du péché souffre de l'indécision du principe général ; M. Bouvier paraît vouloir le faire remonter au premier homme. « La première désobéissance fut une ré-

volte des passions contre les exigences de la conscience religieuse et morale, qui à l'état normal devait les dominer et les inspirer » (I, p. 260). « Le péché chez *l'homme enfant comme dans l'enfance de l'humanité* commence par les entraînements du monde et les passions qu'il éveille » (I, p. 261); « on voit s'élever dans la raison de la femme un doute sur la convenance de subordonner les appétits à la conscience religieuse. Voilà la raison qui commence à se révolter. Voici enfin la volonté. La femme se décide à prendre le fruit défendu. Le soulèvement de la volonté humaine contre la volonté divine est conscient » (I, p. 260). Le premier homme « est donc en pleine possession de la conscience religieuse et morale. » Eve est en mesure de discuter « raisonnablement » la subordination des appétits à la conscience religieuse. Et ces premiers représentants de notre espèce n'ont été dotés d'aucune perfection originelle. Ils apparaissent au cours de l'évolution universelle, capables des plus délicates dissections psychologiques et immédiatement responsables de leur péché. Mais qui ne voit que ce prétendu primitif, — s'il n'est le type sorti parfait des mains du Créateur et dégradé, — ne peut être que l'homme actuel, considéré dans l'infinie complexité de son âme. M. Bouvier lui-même y consent quand il demande « à la conscience » (I, p. 259) le témoignage que nous venons de résumer. La conscience interrogée ne peut être que celle de l'homme moderne et c'est par un artifice malheureux et très inconscient que les réponses en sont attribuées au primitif. Les conclusions définitives du chapitre nous en seraient une preuve évidente, s'il était nécessaire (cf. I, p. 312). L'universalité du péché est peut-être le résultat de l'hérédité, que M. Bouvier ne cherche pas à expliquer, mais qui lui paraît « dans la loi générale. » Il ne saurait admettre en revanche l'hypothèse du péché originel, ni l'imputation du péché d'Adam : « n'ayant pas admis une perfection primitive, nous n'admettons pas non plus une chute historique. »

Pousserons-nous plus loin cette étude et chercherons-nous à déterminer plus précisément quelle idée l'auteur se fait de l'essence même du péché? S'il est nécessaire, ou s'il

entraîne la responsabilité du pécheur, et dans quelle mesure ?

Les thèses finales affirment la responsabilité (cf. I, p. 311). Le péché est ce qui *ne doit pas* être. C'est un désordre, un accident nullement nécessaire à priori au développement de l'homme. « Nous protestons hautement contre toute *théorie* qui l'innocente en le déclarant nécessaire, car ce serait s'inscrire en faux contre la conscience. » Et pourtant la *théorie* psychologique que Bouvier esquisse de la naissance du péché paraît bien, en dépit des mots et des conclusions, « innocenter » en quelque sorte le péché en lui donnant une cause nécessaire.

Sans doute (I, p. 261), « le péché est une perturbation de l'harmonie générale de la vie divine. » L'esprit « oubliant qu'il est fait pour la liberté s'est asservi à la chair, et a compromis l'ordre interne ou moral, c'est-à-dire le droit du bien. » Evidemment aussi « le péché est une faiblesse, une défaillance de l'esprit, dominé par la passion. » Mais pour en conclure à la responsabilité, il ne suffit pas d'affirmer « qu'il y avait dans le sanctuaire une lampe qu'on n'a pas voulu voir » ou une force qu'on pouvait requérir et mettre en jeu, mais qu'on n'a pas voulu combattre. La question est de dire si l'on *pouvait* voir, si l'on *pouvait* accepter le combat, si l'esprit *pouvait ne pas* oublier son caractère de liberté, si la défaillance était *évitable*, lequel, en un mot, des deux adversaires en présence, de la passion ou de l'esprit, était originairement le plus faible et devait succomber. Ce lieu, Bouvier l'examine quelques pages plus loin (cf. I, p. 272). Il reconnaît « dans tout développement du péché une succession de phases analogues à celles qu'on reconnaît dans la vie, quelque chose comme une enfance, puis une jeunesse, puis un âge mûr. » La première est le domaine « des mouvements et des actes non réglés. » Dans la seconde les mouvements répétés deviennent, par l'habitude, des passions ; dans la troisième, les passions s'enracinent et mènent à la corruption.

Or, le seul fait que le péché débute par « des mouvements et des actes *non réglés* » prouverait qu'en l'homme enfant

l'esprit n'est pas maître de la chair. Et Bouvier, qui ne regarde pas à une contradiction près, n'hésite pas à le reconnaître (I, p. 273). « Dans cette phase, bien que la loi morale soit déjà présente à l'esprit, auquel elle est immanente, il n'y a pas encore chez l'homme un sentiment propre et personnel bien prononcé du droit et de la teneur de la loi. L'homme n'est pas, sans doute, inconscient de la loi, mais il n'en est qu'à demi conscient. La σάρξ a, dans son développement, devancé le πνεῦμα. Déjà la hiérarchie harmonique des forces humaines est compromise. Déjà l'attelage du char est inégal et menace de verser. »

On n'est pas plus clair et nous voilà fixés. Si le char verse, c'est que le coursier σάρξ est plus violent que le coursier πνεῦμα. Si l'homme pèche, c'est que la chair en lui s'est développée antérieurement à l'esprit, et qu'elle doit la victoire à cette avance, à ce « Vorsprung » que Schleiermacher, le premier, mit en lumière, il y a cent ans. « Les mouvements et les actes dont nous parlons sont des impressions vives... produites sur l'âme par le *contact* avec la nature et avec les hommes... impressions irréfléchies, immédiates, qui devaient être contrôlées, pesées à la balance de la conscience, mais qui ne le sont pas. Elles éveillent la chair... et la chair les suit avec empressement » (I, p. 273).

Il reste apparemment que la notion du péché range la dogmatique de Bouvier, dans sa première partie à tout le moins, dans le genre évolutionniste. L'auteur, en fait sinon en paroles, se refuse à l'étude des origines. Il n'admet aucune préexistence et les traits qu'il expose de l'homme primitif prétendu ne se peuvent entendre que de l'homme actuel.

C'est le caractère même du système de l'évolution.

B. *La notion de la rédemption dans la dogmatique hybride.*

Le point de départ évolutionniste admis, la seule théorie possible de la rédemption devrait être celle que nous avons exposée dans notre première partie, et la pensée logique devrait, semble-t-il, adopter le schéma suivant :

Pas de préexistence, — l'homme au cours de l'évolution,— l'antithèse du monde et du moi, — la synthèse en Dieu, par l'exemple de Jésus-Christ homme parfait, — la vie éternelle présente, — pas de postexistence au sens traditionnel du mot.

Le drame du péché s'est déroulé dans le sanctuaire intime de la conscience personnelle. L'œuvre de la rédemption devrait avoir pour seul théâtre le sanctuaire de la conscience personnelle et se dérouler dans le domaine de la psychologie morale uniquement.

Voilà ce qui devrait être. Considérons ce qui est :

A la vérité nous retrouvons dans le deuxième volume de M. Bouvier les mêmes fluctuations que dans le premier et nous devrons nous borner, pour ne pas être submergés par le flot des détails, aux quelques points précis nécessaires à notre thèse.

Le Christ est l'incarnation, le type « personnel et unique » de la vie divine (II, p. 51). — Est-ce à dire qu'il n'appartienne pas à l'humanité proprement dite ? Faut-il entendre ces mots dans leur sens strictement philosophique et voir en Jésus l'Idée même de l'homme, l'homme type, dégagé de la chaîne évolutionnelle ?

Plusieurs affirmations y contredisent : Jésus est né de Marie et de Joseph (cf. II, p. 72). Il grandit et se développe. Il se développe sans jamais se départir de sa sainteté parfaite (cf. II, p. 57). On a prétendu que le développement est incompatible avec la perfection (cf. II, p. 64) ; il le paraît bien, et M. Bouvier l'admet pour la perfection divine. Mais il s'agit en Jésus « de la perfection humaine, qui n'a pas le caractère de l'absolu. » Jésus a atteint une perfection voulue par le progrès, la lutte, la tentation. M. Bouvier a soin de distinguer quelque part (cf. I, p. 168) entre l'idéal éternel de l'homme, le type, qui était en Dieu de toute éternité, et d'après lequel Dieu a créé, idéal impersonnel en soi, qu'on appelle Christ, Fils ou Verbe de Dieu, et la personnalité historique de Jésus. En un mot, « le caractère de Jésus paraît le caractère humain, vraiment normal.... Rien n'y sort du bon sens, de l'équilibre, de l'harmonie » (cf. II, p. 70). « Si tout y est dans la région de

l'idéal et du sublime, il n'en est pas moins le caractère humain dans sa plénitude et sa beauté normale » (II, p. 71). L'auteur y insiste et voilà qui ferait de Jésus notre frère au sens évolutionniste et seul réel du mot. Mais ce ne sont là que des considérations passagères, et la conclusion même de la longue étude que Bouvier consacre à la vie de Jésus revient à l'affirmation traditionnelle et platonicienne du type.

« Cette apparition est vraiment le fait capital de l'histoire divine.... Jusque-là la vie divine avait été désirée, appelée, pressentie, prophétisée, ébauchée ; la voilà maintenant concrète, incarnée en une personne. Entre l'idée, qui flottait, et le fait, il y a toute la distance entre l'embryon dans le sein de la mère et l'enfant, qui devient homme.... Entre l'idée et l'être en qui elle s'incarne, il y a une distance infranchissable, il y a *un acte créateur*, il y a une révélation. Toute vie individuelle est sans doute un échantillon nouveau de l'espèce ; ici nous avons plus qu'un rare échantillon, nous avons le type suprême, éternel » (II, p. 71).

L'œuvre du salut, telle que Bouvier la conçoit, pourrait d'ailleurs et devrait être accomplie par le Christ de l'évolution. En effet : « elle n'est pas une opération effectuée dans une région toute surhumaine, toute surnaturelle, une sorte de convention pour le salut de l'humanité, conclue entre la justice et la miséricorde, entre le père et le fils, dont le sang de ce dernier, fait homme, serait le prix... » (II, p. 209). Le salut est essentiellement de l'ordre anthropologique. C'est une œuvre accessible à notre conscience ; c'est un drame, qu'elle comprend, qu'elle interprète, *qui se reproduit, réduit aux proportions individuelles, dans chaque conscience fidèle....* » « L'œuvre du Christ n'a point pour but, ni pour effet, de supprimer la responsabilité de l'homme..., de le libérer entièrement de *la douleur du péché, qui est le vrai châtiment....* Au contraire, le chrétien expie après et avec le Christ. » « Et c'est là que réside la vraie moralité du salut chrétien » (cf. II, p. 200).

A vrai dire, ces thèses sont celles de la rédemption évolutionniste, et si, après cela, Bouvier affirme que l'œuvre du

Christ est « réconciliation » et « rédemption », les mots seuls sont traditionnels ; ils recouvrent des pensers nouveaux. La réconciliation, en effet, est « une manifestation de la vie divine dans la condition humaine. » (II, p. 211.) Et l'humanité est rachetée en ce qu'elle est « engagée, enseignée, amenée par le Christ à regretter, à désirer, à vouloir le bien ; en ce que Christ a vaincu, non sans lutte, douleur, sacrifice, personnellement le mal par le bien, et communiqué à l'humanité une force *morale* victorieuse du péché et de la souffrance. »

Mais où nous franchissons très nettement l'abîme qui sépare l'évolutionnisme psychologique de la métaphysique traditionnelle, c'est par l'affirmation très catégorique des dogmes de la résurrection, du jugement dernier et de la vie future (cf. II, 293-319). La théorie de la rédemption nous ramenait au point de vue psychologique et évolutionniste. Les derniers chapitres sont nettement métaphysiques et traditionnels et nous autorisent à considérer comme traditionnel dans son ensemble le second volume, si contradictoire d'ailleurs dans le détail, de la dogmatique de M. Bouvier.

C. *Observations critiques.*

L'examen rapide et fidèle, croyons-nous, auquel nous venons de nous livrer, révèle donc dans la pensée de M. Bouvier les éléments hétérogènes, mêlés, des deux grands courants dogmatiques en présence.

Au système de l'évolution appartiennent la négation de la préexistence et de la chute; la position de l'homme au sein de la nature; l'analyse psychologique du péché et de la conception exclusivement morale de l'œuvre du salut, dans l'esprit, sinon dans la lettre du texte.

Au système de la tradition appartiennent la christologie métaphysique et platonicienne, à tout le moins dans les conclusions ; les termes de chute et de réconciliation, appliqués il est vrai aux notions évolutionnistes, enfin et surtout, l'affirmation de la postexistence, dans les dogmes de la résurrection, du jugement, et de la vie future.

Comment expliquer cet écart, ce saut prodigieux autant que peu apparent, à première vue, du domaine de l'infini dans celui du fini et de la durée successive? Comment le drame religieux, commencé dans l'âme de l'individu par la prédominance de la chair sur l'esprit, prédominance bientôt ressentie comme un péché, poursuivi par la rédemption toute morale, s'achève-t-il hors de la nature et de l'évolution dans l'immortalité métaphysique? Et quel courant représente la pensée même de l'auteur? Est-ce dans les prémisses évolutionnistes, est-ce dans les conséquences traditionnelles, qu'il la faut chercher?

L'erreur initiale, indépendamment du caractère généralement vague de la pensée de l'auteur, nous paraît consister tout entière dans l'emploi ambigu du terme de *chute*.

La thèse évolutionniste de la vie divine excluait la possibilité de toute chute historique ou métaphysique. Bouvier la nie en termes précis, que nous rappelons ici : « L'homme n'a pas passé historiquement par une crise, qui l'aurait fait tomber d'un haut degré de vertu dans le mal.... nous ne pouvons admettre la chute telle que l'entend la doctrine traditionnelle. Donc il n'y a pas eu chute, dans le sens *rigoureux* du mot »... mais, — et c'est ici que, sans nous en douter clairement, nous abandonnons le cours de l'évolution, — mais « nous croyons qu'il y a eu chute dans un sens *idéal.* » (I, p. 307-308.) Ce défaut de rigueur dans l'emploi des mots, qui ne sont pas que des mots, mais qui emportent avec eux, qu'on le veuille ou non, tout le lourd contenu dont la pensée séculaire les a chargés, voilà ce qui provoquera les confusions prochaines et favorisera dans la dogmatique hybride, le passage plus ou moins conscient de l'évolution à la tradition. Il n'y a pas eu chute, et cependant il y a eu chute! Non. Dans l'ascension progressive de l'évolution, aucune déviation, aucune chute réelle n'est possible. La chute idéale, la déviation idéale de ce système correspond sans doute à quelque réalité ; mais parce qu'elle est idéale, et qu'il s'agit de l'homme dans le cours de l'évolution, elle ne peut être qu'*individuelle* et *ac-*

tuelle. Elle est individuelle ; *il y a* chute actuelle : l'erreur consiste donc moins encore à parler de chute, qu'à en parler au passé. C'est le temps du verbe plus encore que le mot, qui produit l'illusion. Il fallait se garder d'affirmer *qu'il y a eu* une chute, même idéale, parce que l'esprit, encore tout imprégné des thèses traditionnelles, risquait de se prendre au temps du verbe, de ne retenir de l'affirmation que ce verbe : *il y a eu*, et de transporter inconsciemment au cours du passé, sur le terrain de l'histoire, et dans la vie de l'homme primitif, ce qui, par définition même, n'appartient ni au passé ni à l'histoire, ni à l'homme primitif, mais à l'homme en lui-même, considéré indépendamment du temps.

La dogmatique de M. Bouvier est un exemple typique d'illusion de ce genre. Et les thèses traditionnelles de la seconde partie de son ouvrage ne nous paraissent pas avoir logiquement d'autre origine. *Il y a eu* chute : la notion est restée comme à l'arrière-plan des préoccupations du penseur ; elle a nécessité les notions corrélatives de rédemption métaphysique et de vie future, sans lesquelles la pensée de M. Bouvier, évolutionniste dans son fond, resterait conséquente à elle-même.

QUATRIÈME PARTIE

La raison d'être des dogmatiques évolutionniste et traditionnelle cohérentes.

Si le devoir de l'homme qui pense est, aujourd'hui plus que jamais, de raisonner sa croyance et d'en chercher, sur la base de son expérience personnelle, l'expression la plus logique possible, il évitera, nous semble-t-il, le système hybride, dont nous venons de constater les contraditions les plus manifestes. La prise de position franche à ce sujet est sans doute difficile, parce que jamais peut-être plus qu'à notre époque, l'histoire de la théologie et de l'Eglise n'aura enregistré de plus nombreuses confusions ni de plus graves. Elle s'en impose avec d'autant plus de force.

La dogmatique traditionnelle ou métaphysique et la dog-

matique évolutionniste psychologique, — considérées dans leur principe et non dans telle ou telle de leurs réalisations individuelles, — demeurent en présence, et paraissent également légitimes, puisqu'elles correspondent réciproquement à l'une des antinomies fondamentales de la raison théorique, et que toutes deux se proposent l'expression logique d'expériences religieuses très caractérisées. Nous en résumons les éléments principaux :

La première répond sur le terrain de la raison théorique à la notion du fini. Elle distribue le drame religieux sur l'échelle de la succession dans le temps et hors du temps ; elle admet la succession dans la durée ; elle statue qu'il y a eu aux choses un premier commencement, parce que, logiquement, elle ne peut admettre l'infini quantitatif actuel, et qu'il y ait « une synthèse effectuée d'états successifs ou de parties ajoutées les unes aux autres, qui forment actuellement une série interminable[1]. » Le drame religieux, — puisqu'aussi bien la paléontologie exclut toute hypothèse d'une chute de l'espèce humaine dans l'histoire, — commence dans l'au-deçà du temps ; il s'achève dans l'au-delà. La dogmatique métaphysique admet la préexistence individuelle ou collective de l'humanité, sa chute dans le monde visible, sa rédemption par l'œuvre unique du verbe éternel de Dieu, et son retour dans les sphères éternelles.

Elle répond en outre sur le terrain pratique de l'expérience religieuse à la notion de liberté et de responsabilité, corrélative à la notion logique du fini. Tout, dans le drame du péché, sans doute, n'est pas imputable à la volonté humaine. De quelque nom qu'on la désigne, le serpent, Satan, ou Dieu même pour les plus intrépides, une puissance supérieure a tenté l'homme et s'est jouée de sa faiblesse, et le vice héréditaire témoigne, au cours des siècles et dans toute vie d'homme, de sa victoire. — Ce nonobstant, le pécheur garde une vive conscience de la part de responsabilité qui lui

[1] Renouvier, *Esquisse*, I, p. 85.

incombe. S'il a cédé à la tentation, il sait qu'il l'a fait de plein gré, et terrassé par le désir victorieux, dans son abjection même il reste assuré que la chute est le résultat d'une libre décision de sa part, et qu'il aurait pu ne pas succomber. Il aurait pu rester debout. Le pécheur écrasé sous le faix de sa coulpe, mesure le châtiment à venir à l'ineffable majesté du Dieu qui lui a donné la vie pour la sainteté et la justice, et qu'il croit avoir offensé en contractant la souillure et le mensonge. Courbé dans l'attente du juste jugement parce qu'il se sent très incapable de réparer l'offense, il accueille avec allégresse la nouvelle qu'un Sauveur offre à sa place la peine qu'il estime nécessaire et qui le libère en satisfaisant à la fois la justice et la miséricorde divines. Tout, dans ce drame de la rédemption, dépasse les pensées de l'homme; l'homme n'y fait point lui-même son salut; il s'en est reconnu incapable autant qu'indigne. Il l'accepte donc sans le comprendre, et se l'approprie dans un élan de foi reconnaissante.

C'est l'expérience séculaire, qui cherche à s'exprimer dans les formes diverses de la théorie juridique de la rédemption. Les Sociniens ont dirigé contre elle les attaques de leur critique intelligente, et l'on a souvent relevé après eux les inconvénients théologiques, juridiques et moraux même, qu'elle présente.

En Dieu, elle mettrait en contradiction l'amour, qui pardonnerait sans rançon, et la justice qui l'exige.

En droit, il serait contraire à la justice qu'un innocent souffre à la place des coupables.

En bonne morale, le sacrifice du Christ, ainsi compris, risquerait de conduire au libertinisme. On reproche en outre à la théorie juridique[1] de reléguer la rédemption dans une région toute surhumaine, toute surnaturelle, et d'en avoir arrêté le programme, indépendamment de l'homme, dans une sphère à lui inaccessible.

Ces observations paraissent irréfutables du point de vue

[1] Cf. Bouvier, *op. cit.* II, p. 209.

théorique. Elles ont le tort précisément d'être trop exclusivement théoriques, et de ne pas se souvenir que la théorie incriminée ne se réclame nullement de la pure logique, mais qu'elle vise à exprimer une expérience vécue. Le grand drame de la croix demeure le plus mystérieux de l'histoire. Ne le serait-il pas assez pour embrasser à la fois nos formules les plus diverses? Et faut-il rejeter sans appel une théorie qui a exprimé au cours des siècles et qui exprime encore le sentiment intime de tant de chrétiens?

La critique, en réalité, demeure inefficace, parce qu'elle juge de son point de vue particulier la formule d'une expérience qu'elle n'a pas faite ou qu'elle a faite sous une autre forme.

L'opposition en Dieu de la justice et de la miséricorde, — pour être d'une théodicée peut-être inférieure, — celui qui ressent le poids de la coulpe responsable a le droit de la statuer.

Pour être contre les règles de l'équité humaine, la substitution de l'innocent au coupable manque-t-elle de force et d'émotion et de valeur morale? La vie est-elle faite d'équité, d'une stricte division des devoirs et des joies? La justice des tribunaux et sa loi stricte représentent-elles toute la justice et la justice idéale? Le sacrifice, la générosité sont-elles contre l'équité légale? Le dévouement d'un soldat pour son armée, celui d'un fils pour sa famille, pour être contraires à l'équité, ne trouvent-ils aucun écho au dedans de nous-mêmes? Il n'y a pas d'équité dans la formule « un pour tous, tous pour un. » La faut-il pour autant déclarer fausse et immorale? Et si l'équité n'est pas observée dans le sacrifice du Calvaire, juridiquement considéré, la logique exige-t-elle que nous l'estimions inique et immoral dans ses conséquences? Et envers qui l'iniquité eût-elle été commise[1]? Envers Dieu? — Non, puisque, dans la théorie, la rédemption est instituée par Dieu lui-même. Envers les hommes? — Non, puisque la substitution s'opère en leur faveur. — Reste le Christ, qui subit la

[1] Cf. Gretillat, *op. cit.* II, p. 363.

passion ; mais s'il l'a voulue et librement consentie, en quoi son sacrifice contredit-il à l'équité?

La théorie juridique a cherché à formuler logiquement l'affirmation de l'Evangile (Marc X, 45) : « Le fils de l'homme est venu pour servir et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs. » Elle reste le credo de ceux qui se sont sentis perdus à jamais par leur péché, incapables de se relever par leur propre initiative et qui, ayant levé les yeux vers la croix, se sont vus sauvés par la grâce toute puissante de l'amour.

Sur la base expérimentale du péché responsable, la dogmatique métaphysique traditionnelle, logiquement développée dans la catégorie du fini, nous paraît donc légitime.

La dogmatique évolutionniste, de son côté, répond sur le terrain de la raison théorique à la notion de l'infini. Elle considère le drame religieux indépendamment de la durée, et dans les limites de la psychologie. Elle conçoit l'éternité comme supérieure à la succession et comme indépendante d'elle. Parce qu'elle ne conçoit pas « la relation que le tout du monde devrait soutenir avec un temps vide et un espace vide, c'est-à-dire avec le néant[1], » elle nie que le monde ait commencé et qu'il ait des bornes. Le cours éternel de l'évovolution n'a ni commencement ni fin. Le drame religieux, pour elle, commence et s'achève dans la seule conscience de l'individu. Rien ne naît au cours de l'évolution, qui ne doive mourir à son tour, et l'homme, enchaîné dans ses mailles tenaces, doit y subir la loi de tous les êtres. Le seul élément durable en lui est l'élément spécifique, encore l'espèce n'est-elle ni immuable, ni éternelle, puisque la géologie en enregistre les variations incessantes, et tôt ou tard la disparition du domaine de la vie. La dogmatique évolutionniste, conséquente à elle-même, n'admet pas de préexistence individuelle ou collective, ni de chute, ni de rédemption au sens propre du mot. Elle ne connaît aucune révolution réelle, et

[1] Renouvier, *Esquisse*, I, p. 85.

la chute et la rédemption dans le dogme traditionnel sont des révolutions successives dans la durée. Les prémisses impliquent la négation de la vie future au sens traditionnel du terme.

L'animal de l'évolution naît à la vie humaine par la douleur, jaillie de l'opposition du monde et du moi, et l'opposition du monde et du moi le conduit nécessairement à la synthèse de toute opposition, au refuge de toute faiblesse, à Dieu. Intimement unie au sentiment de dépendance absolue, et par une loi obscure, dont la genèse nous échappe, remarque M. Sabatier [1], est apparue la conscience morale, et le sentiment de la liberté relative en Dieu, et voulue de Dieu, mais faible encore contre la vie sensible antérieurement développée. Le sentiment de cette faiblesse, de cette opposition transitoire de la chair et de l'esprit, c'est ce que la dogmatique évolutionniste appelle le péché, — phase nécessaire au développement de l'humanité, — et la victoire de la volonté, la solution de l'antithèse par l'exemple et avec le secours de l'homme Jésus, fils de Dieu et le premier entre les hommes parce que, le premier et le seul, il a remporté la victoire, parce qu'il l'a montrée réalisée pleinement en lui, dans la confiance en Dieu le Père, — c'est ce que la dogmatique évolutionniste appelle la rédemption. La solution de l'antithèse du monde et du moi par la confiance en Dieu, la vie en Dieu, l'ascension en Dieu, réalisée ici-bas, puisque dans ce système la notion de vie future ne s'entend point, c'est le couronnement suprême de toute vie d'homme, et la pensée évolutionniste ne conçoit rien au delà de cette félicité suprême.

La dogmatique évolutionniste répond donc, sur le terrain pratique de l'expérience, à l'expérience du déterminisme religieux. Elle a trouvé son expression la plus caractéristique dans la théologie de ceux qui n'ont pas hésité à statuer en Dieu même la cause du mal. Tout lui est divin, tout dans le drame du péché et de la rédemption lui paraît voulu de

[1] Cf. *Op. cit.*, Introduction, p. X.

Dieu, et non seulement voulu, puisque le terme prête à l'ambiguité, mais déterminé par la volonté divine.

Si la critique n'a pas ménagé ses coups à la théorie traditionnelle de la rédemption, la théorie évolutionniste, à son tour, s'est vue l'objet d'assauts non moins répétés et violents. Assauts tout aussi légitimes à la fois, et tout aussi inintelligents. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on attaque le déterminisme au nom de la morale [1].

On reproche à la théorie déterministe « d'innocenter le mal » en le faisant remonter jusqu'à Dieu, et M. Bouvier lui-même, que nous avons vu donner au péché une genèse tout évolutionniste, tient à protester hautement « contre toute théorie qui innocente le péché en le déclarant nécessaire [2]. » Pour M. Bovon [3], « la conséquence la plus claire de cette manière de voir est que l'homme est de nature et dès le début incapable de réaliser sa tâche morale. » Non seulement cette théorie « rabaisse la créature spirituelle en lui ôtant jusqu'à l'espérance de la victoire, » mais elle « dégrade jusqu'à Dieu lui-même, puisqu'elle le rend responsable de nos fautes. » Une théorie déterministe, en effet, doit ramener « tous les phénomènes de la vie, le péché comme les autres, à l'absolue causalité divine. » Et ceci seul fait éclater « le vice d'une conception, qui ne demeure fidèle à elle-même qu'en dégradant le Père céleste jusqu'à le rendre responsable de nos péchés.... »

Si ces considérations paraissent logiquement fondées, qui ne voit que les conséquences pratiques en sont absurdes? Nous retrouvons ici le même écart entre la vie et la logique, entre l'expérience des uns et le raisonnement des autres, que nous avons constaté dans un autre sens, à propos de la théorie juridique du péché et de la rédemption. De part et d'autre on s'accuse ; on tire de la doctrine opposée des conséquences

[1] Cf. G. Frommel, *Le danger moral de l'évolutionnisme religieux* (Lausanne, 1898).

[2] Bouvier, *Op. cit*, I, p. 309.

[3] Bovon, *Dogmatique chrétienne*, I, p. 360.

qui seraient abominables si la vie les réalisait d'une façon générale, et non seulement dans quelques cas isolés. Et ceci parce que, de part et d'autre, on mesure à sa propre expérience la théorie issue de l'expérience d'autrui, et que la commune mesure logique est difficile à trouver, sinon impossible, entre l'expérience du déterminisme et l'expérience de la responsabilité.

Le sentiment de responsabilité s'exprime dans les thèses juridiques et ne trouve d'expression théorique qu'en elles. Les thèses du déterminisme ne conduisent à des conséquences pratiques immorales que du point de vue de la liberté. La conclusion nous en paraît être qu'il convient, pour porter un jugement équitable, de respecter scrupuleusement la limite des deux expériences et de ne les apprécier que relativement à leur expression logique respective.

On ne voit pas, dès lors, que les théories déterministes aient produit dans l'histoire les conséquences morales qu'on leur reproche. Les grands déterministes, au contraire, ont été souvent les grands chrétiens ; je cite Augustin, Calvin et les Huguenots ; plus près de nous Schleiermacher et Sabatier, en qui le déterminisme, certes, n'a pas plus « rabaissé la créature spirituelle qu'il n'a dégradé le Père céleste. »

« Je constate en moi, dit le chrétien évolutionniste[1], et dans toute l'humanité une sorte de fatalité qui m'asservit au péché. » — Péchera-t-il pour obéir à cette loi ? Non ; « cette fatalité du péché, loin d'anéantir ma responsabilité, l'aggrave encore. Je sens très clairement que je ne suis pas libre de faire ce qui est bien et je me condamne d'autant plus douloureusement de faire le mal, en sorte que cette sentence de condamnation porte à la fois sur l'acte et sur l'auteur de l'acte, et m'affirme non seulement que mon péché est mauvais parce qu'il est la transgression de la loi, mais qué moi-même je suis pécheur et, comme tel, punissable. »

Saint Paul écrivait aux Romains (Rom. VII, 15) : « Je ne sais pas ce que je fais ; je ne fais pas ce que je veux et je fais

[1] Cf. Sabatier, *Op. cit.*, p. X.

ce que je hais ; or si je fais ce que je ne voudrais pas, je reconnais par là que la loi est bonne. Mais alors, *ce n'est pas moi qui le fais*, c'est le péché qui habite en moi.... » Saint Paul, pour autant, s'est-il abandonné au libertinisme moral ?

Ce reproche d'immoralité pratique écarté, la dogmatique évolutionniste, issue de l'expérience du déterminisme religieux et logiquement développée dans la catégorie de l'infini, nous paraît légitime.

CINQUIÈME PARTIE

L'unité fondamentale.

Toute expression logique d'une expérience réelle est légitime, s'il est établi que la connaissance a désormais pour source l'expérience, et pour forme la logique de l'esprit. Mais il ne s'en suit pas que la dogmatique puisse subir également toutes les déformations du caprice individuel. Dans la diversité apparemment irréductible des dogmes, il nous a paru qu'une division binaire se pouvait distinguer, et qu'elle correspondait à une division analogue dans le champ de l'expérience. Il nous a paru que la forme théorique évolutionniste s'adaptait normalement à la matière de l'expérience déterministe et que la forme théorique traditionnelle s'adaptait normalement à l'expérience de la liberté ; qu'ainsi les deux formes les plus générales de l'expérience trouvaient leur expression logique dans les deux grandes catégories antinomiques de la raison.

Mais l'esprit peut-il s'en tenir là? Et la force intime en lui, qui le pousse à la synthèse de toutes les oppositions, ne fera-t-elle pas un effort à tout le moins pour abolir cette dernière et toucher à l'unité suprême?

Le fond des choses n'est pas divisé, et derrière les apparences contradictoires qui s'offrent à nos regards et les arrêtent, l'ultime réalité doit s'étendre, unique et indivisible. Nous voyons confusément, et comme à travers ces miroirs métalliques de l'antiquité, où l'image n'apparaît qu'indécise.

Nous jugeons et classons nos sensations selon les catégories inhérentes à l'esprit humain, mais l'affirmation incoercible subsiste en nous, de l'unité foncière qui doit régner sous l'apparente diversité. Nous avons vu l'expérience religieuse se grouper en deux séries, et l'expression théorique en admettre peu à peu, et suivant une loi inhérente à l'esprit, la même division binaire parallèle. Il n'en reste pas moins, que la réalité religieuse doit être une en son essence, et que le parallélisme constaté doit prendre fin dans l'unité divine.

La vie opérera la synthèse; nous pouvions le prévoir par l'étude des conséquences pratiques de l'une et l'autre théories, que nous avons reconnues également morales. La difficulté même où nous nous sommes trouvé, de délimiter clairement les deux formes de l'expérience et de leur attribuer leurs caractères distinctifs ne provenait sans doute de nulle autre raison que de l'identité de leur cause première.

Les deux systèmes théoriques, plus nettement délimités, séparés même tout à fait par les antithèses de la raison théorique auxquelles nous avons pu les rattacher, doivent répondre néanmoins, semble-t-il, à la même réalité.

A laquelle? La réalité fondamentale, entrevue par la raison, vécue par l'expérience, est-elle déterminisme ou liberté? ou, si probablement elle unit le déterminisme et la liberté dans une unité supérieure, auquel de ces deux éléments fait-elle la plus large part?

Nous touchons aux rives de l'océan de l'inconnaissable, où l'affirmation *théorique*, parce que toute substruction solide dans la raison vient à lui faire défaut, serait téméraire et vaine; où la force logique de la pensée, absorbée tout entière à construire et à maintenir l'antinomie, doit renoncer, sous peine de s'anéantir elle-même, à tout essai de synthèse, et le céder, pour la réalisation personnelle de l'unité intérieure, *à l'affirmation pratique*.

Quel sera, de ce point de vue, le caractère dominant de la réalité suprême?

La notion du déterminisme peut-elle naître de celle de la

responsabilité? La notion de la responsabilité peut-elle dériver de celle du déterminisme? Si ces notions, théoriquement inconciliables, nous le répétons, doivent s'unir sur le terrain de la raison pratique, il semble bien que ce soit au profit d'un déterminisme supérieur dans le sentiment religieux de la dépendance absolue.

Le sentiment de responsabilité en effet, suppose la connaissance précise de la loi, et l'opposition des notions de justice et d'amour; il distingue, même en leur assignant le même but, entre volonté divine et loi morale. Mais toute opposition, toute distinction est, en psychologie comme ailleurs, l'indice d'un travail, d'une réflexion; elle est un résultat, et non plus un point de départ.

Le sentiment de dépendance absolue est parfaitement un. Il exprime l'expérience de la relation qui unit l'homme à Dieu, dans ce qu'elle a de plus général, de plus primitif et de plus fort à la fois. Il est la révélation immédiate, le signalement infaillible de la Toute-Puissance. Et quand la Toute-Puissance s'est révélée, tel un torrent débordé renverse les digues chétives qu'on lui oppose, elle entend que tout cède devant elle; elle emporte toutes les puissances secondaires, toutes les barrières, toutes les limites des définitions et des distinctions que l'esprit humain a laborieusement édifiées, et les confond dans son unité victorieuse. L'analyse psychologique peut donc distinguer dans le sentiment primitif de dépendance absolue, à côté de la notion déterministe et dans un parallélisme théorique absolu, les notions réelles mais dérivées de moralité, de justice, de liberté responsable; on ne voit pas comment, au contraire, la synthèse de ces dernières aurait produit le sentiment simple de la dépendance absolue.

L'expérience religieuse unirait donc sur ce point la morale et la science, pour affirmer, que, si l'homme est tout ensemble libre et déterminé, il n'est que relativement libre et relativement déterminé, parce qu'il dépend tout entier de la Puissance divine, du Dieu vivant, dans la communion duquel se réalise pratiquement la synthèse.

Si ces vues ont quelque réalité, il en faudrait supposer que, pour une raison supérieure à la raison humaine, les notions de fini et d'infini non plus ne sont pas rigoureusement antithétiques. Leur opposition ne serait irréductible que pour *notre* raison. De même que pour le déterminisme et pour la liberté, il faudrait, dans le champ de la connaissance humaine, renoncer à parler d'infini et de fini absolus. Il ne serait plus légitime de les *opposer;* on les devrait *coordonner* dans la dépendance commune d'un absolu qui serait l'infini en soi.

Personne n'a jamais vu Dieu; « nul ne saurait voir ma face et vivre, » répond l'Eternel au téméraire qui veut pénétrer ses secrets. L'homme ne peut soutenir la perspective de l'infini, ni le concevoir clairement. La notion de l'infini intemporel le dépasse, comme le sentiment de son absolue dépendance l'écrase. De même que les notions de liberté et de responsabilité résultent de l'analyse du sentiment de dépendance, et qu'elles en sont l'expression analytique nécessaire, les notions de fini et de succession infinie dans le temps seraient la façon analytique inévitable dont l'esprit se représente l'infini.

Pour examiner avec succès les espaces célestes, où toute limite fait défaut, l'astronome adapte à la lentille télescopique un fin réticule, dont les divisions lui sont autant de lignes de repère, reportées en apparence sur le ciel immense. Ne se peut-il aussi, que pour parler intelligemment de l'infini, et pour le contempler à loisir, nous lui imposions le treillis de nos catégories, que nous parlions de présent, de passé et de futur moins pour exprimer la réalité même, que pour ne pas garder le silence, parce que nous sommes compris nous-mêmes dans la catégorie du temps, et que nous ne pouvons autrement?

Dieu, c'est la toute puissance et c'est l'infini.

Dieu, c'est l'indépendance à l'égard de toute division, de toute succession et de toute limite dans l'espace ou dans le temps.

L'homme, c'est la puissance limitée et c'est le fini.

C'est la dépendance à l'égard des limites de l'espace et du temps.

Il arrive que l'homme monte à Dieu et qu'il goûte un moment la sensation de l'infini. C'est le phénomène psychologique de l'extase, du ravissement en Dieu, que les saints ont connu, et que tout humble chrétien peut connaître. Le phénomène où l'âme, absorbée dans la méditation et la prière, se sent envahie par le torrent de la Toute-Puissance, et dans le sentiment intime de la présence de Dieu, perd momentanément la notion de la limite, la notion du temps successif, pour entrevoir l'éternité.

Si l'on peut pressentir à ce point l'unité fondamentale, le terme de responsabilité serait un autre nom de la dépendance absolue, le terme de fini serait un autre nom de l'infini : d'autres noms qui rendent accessibles à notre esprit des notions qui le dépassent en elles-mêmes. Les symboles de la succession seraient d'autres noms de l'intemporel inaccessible, et les dogmes métaphysiques de la tradition, une autre expression de la réalité évolutionniste, sensible à notre expérience, dans son essence inaccessible à notre langage.

Les nécessités logiques de notre raison et l'impuissance de nos moyens d'expression rendent la synthèse à jamais impossible sur le terrain théorique. Nous l'entrevoyons possible sur le seul terrain de l'expérience religieuse. Seule la notion d'une Toute-Puissance supérieure peut embrasser à la fois et unir effectivement les deux notions parallèles.

Mais l'entrevoir possible, c'est en même temps l'affirmer nécessaire. Qui se borne à entrevoir la synthèse, ne l'a point vécue, et l'opposition subsiste, tant que l'homme n'a pas quitté les cadres théoriques pour aborder la vie, tant qu'il n'a pas passé d'une conception purement philosophique de la religion, à la religion elle-même.

La vie ne trouve sa pleine réalisation que dans l'unité intérieure. Peu nombreux sont ceux qui y parviennent, et la

plupart s'arrêtent à mi-chemin, trouvant dans ces « divertissements » dont parle Pascal un moyen facile de propre illusion. Celui qui persévère dans l'analyse intérieure, celui qui ne cherche pas à se voiler artificiellement le dualisme, où le réduit la pensée, ne trouvera d'unité que dans la communion confiante avec la Cause suprême dont il dépend, que dans l'affirmation pratique du Dieu vivant. La communion avec la Cause suprême, l'affirmation pratique du Dieu vivant, c'est l'acte religieux par excellence, c'est la prière. Celui qui veut réaliser l'unité intérieure priera.

L'œuvre théorique de la pensée nous maintient dans l'antithèse du Fini et de l'Infini, de la Liberté et de la Nécessité. Celui qui veut la synthèse priera le Dieu Vivant, en *homme libre* qui s'adresse au *Dieu libre*, mais toujours aussi, *créature déterminée* qui s'adresse au *Créateur Tout-Puissant*, il gardera la certitude que la volonté divine est supérieure à la sienne. Le seul sentiment de la Liberté ferait de la prière un ordre ; le seul sentiment de la Nécessité en étoufferait tout essor. Toute prière vraie intercède comme celle de Jésus parce qu'elle croit à la Liberté, toute prière vraie s'achève par la mort de Jésus à Gethsémané, parce que la Nécessité domine. L'œuvre pratique de la prière, et qu'elle seule peut accomplir, c'est ainsi la résolution de toute antinomie, l'aplanissement de tout obstacle, l'illumination de toute obscurité par le sentiment de la vie en Dieu.

A ce point de son analyse, par un tour très admirable, le besoin théorique entrevoit l'acte pratique comme seul couronnement possible de son œuvre, et l'exige. Le penseur qui veut vivre sa vie et sortir d'une contemplation stérile, pressent que cette philosophie même qui l'avait écarté de Dieu, le ramène à Dieu, avec la confiance des enfants et des saints. — Mais à ce point seulement, quand il a poursuivi sans défaillance le progrès de sa pensée, et sans qu'il ose jamais pour autant, du point de vue formel, renoncer à l'expression logique de son expérience.

Neuchâtel, août 1907.

REVUES

Schweizerische theologische Zeitschrift.

3e livraison, 1907.

L. Köhler : Les idées religieuses et morales de Jésus, dans les trois premiers évangiles, sont-elles influencées par la foi en la proximité de la fin du monde? (suite). — *C. W. Kambli :* Qu'est-ce que, en tant qu'éducateurs protestants, nous ne pouvons pas apprendre de l'Eglise romaine? — *O. Pfister :* La réforme de la formation de nos pasteurs. (Suite.) — *G. Witzemann* et *A. Farner :* Abstinence ou tempérance? Avec note de la Rédaction. — *L. Köhler :* Petites contributions à l'étude des Septante. III. — Bibliographie.

4e livraison.

A. C. Pettermand : Aliénation et démonologie dans la Bible. — *L. Köhler :* Les idées religieuses et morales de Jésus sont-elles influencées par la foi en la proximité de la fin du monde? (Suite.) *O. Pfister :* La réforme de la formation de nos pasteurs. (Fin.) — *A. Lechner :* A propos de critique biblique. Leçons à tirer des littératures « profanes ». — Bibliographie.

5e livraison.

O. Moppert : Jésus dans l'instruction religieuse. — *L. Köhler :* Les idées de Jésus sont-elles influencées... etc.? (Suite.) — *Ferd. Vetter :* La réforme à Bâle et Nicolas Manuel. I. — *L. Köhler :* Petites contributions à l'étude des Septante. IV. — Bibliographie.

6e livraison.

Ferd. Vetter : La réforme à Bâle et N. Manuel. (Fin.) — *L. Köhler :* Les idées de Jésus sont-elles influencées.... etc.? (Fin.) — Bibliographie.

Neue kirchliche Zeitschrift.

Juin 1907.

Wohlenberg : Un commentaire latin oublié sur l'Evangile de Marc (d'un pseudo-Jérôme). — *Catherine Gleisz :* Contributions à la question concernant l'origine et le but de l'évangile de Jean. — *Stocks :* Un cas de cynanthropie dans le Nouveau Testament. (Mat. VIII, 28 sq. et parall.)

Juillet.

Ahlers : Loi et conscience dans leurs rapports l'un avec l'autre. — *Joh. Kunze :* Le fondement de la foi dans la réalité. — *Bonwetsch :* Un savant théologien russe (Wasilij Bolotow, † 1900 à Saint-Pétersbourg). — *Cath. Gleisz :* Contributions à la question de l'évangile de Jean. (Suite.)

Août.

Th. von Zahn : Données topographiques de l'évangéliste Jean. (Aïnon et Salim : III, 23.) — *Winter :* Nature et caractère de la foi chrétienne en la Providence. — *Cath. Gleisz :* Contributions à la question de l'évangile de Jean. (Suite.)

Septembre.

Cath. Gleisz : La question de l'origine et du but de l'évangile de Jean. (Fin.) — *A. Freybe* : La valeur de la coutume pour l'Eglise. — *A. W. Hunzinger :* La théologie de l'Eglise et la philosophie de la religion.

Octobre.

Ph. Bachmann : Le récit de la création dans l'instruction religieuse. — *H. Cornelius :* Le luthéranisme dans le royaume de Prusse. — *P. Tschackert :* La naissance des cantiques de Luther d'après la construction de F. Spitta. — *Kelber :* Le Messie de Klopstock.

Revue internationale de théologie.

Juillet-septembre 1907.

E. Michaud : La succession apostolique. — *Le même :* La « théologie sacramentaire » de M. P. Pourrat. — *Menn :* F. H. Reusch écrivain. (Fin, all.) — *Schirmer :* Jean Huss. In memoriam (all.) — *S. Boulgakoff :* L'Eglise et la culture. — *N. Orloff :* La grâce de Dieu et les Pères (angl.). — Variétés. — Bibliographie théologique. — Chronique théologique et ecclésiastique.

Octobre-décembre.

E. Michaud : Les quinze premières années de la Revue internationale de théologie. — *G. Moog :* Jean van Neerkassel et son « Amor pœnitens » de 1683 (all.). — *E. Michaud :* Erreurs et aveux de Vladimir Soloviev (dans son volume sur « La Russie et l'Eglise universelle »). — *Menn :* Pierre-François Knodt écrivain, 1811-1889 (all.) — *E. Michaud :* Le syllabus de Pie X. — *** Questions anglicanes. — Variétés : Le VIIe congrès international ancien-catholique de La Haye. — L'affaire Schell et la question de l'Index en Allemagne. — *K. Keussen :* Les « Essays » du Dr Krogh-Tonning sur Platon et sur Leibnitz (all.). — Bibliographie. — Table des matières.

Revue d'Histoire ecclésiastique (de Louvain).

Juillet 1907.

F. Cavallera : Les fragments de Saint-Amphiloque dans l'Hodegos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte. — *A. Fierens :* La question franciscaine. Le manuscrit II. 2326 de la Bibliothèque royale de Belgique. III. La vita S. Francisci anonyma Bruxellensis. (Suite.) — *L. Willaert*, S. J. : Négociations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques (1598-1625). II. Intervention des souverains anglais en faveur du protestantisme aux Pays-Bas. (Suite.) — Comptes rendus. — Chronique : *K. Bihlmeyer :* François-Xavier von Funk. — Nouvelles. — Bibliographie.

Octobre.

Joseph Mahé, S. J. : L'Eucharistie, d'après saint Cyrille d'Alexandrie. — *P. Doncœur*, S. J. : Les premières interventions du saint-siège relatives à l'Immaculée conception, XIIe XIVe siècle. (Suite.) — *Dom René Ancel*, O. S. B. : Paul IV et le concile. — Comptes-rendus. — Chronique. — Bibliographie.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

XXVIIe année (1907), 2e fascicule.

Hans Spœr : Essai d'une explication du Psaume XVIII. — *W. Caspari :* Etudes de sémantique sur le vocabulaire hébreu. — *Max Margolis :* Etudes sur le texte de l'Ancien Testament grec. — *R. Smend :* Supplément aux Prolégomènes de son commentaire sur Sirach, au sujet du texte syriaque de ce livre. — *Max Margolis :* Réplique à M. Israël Lévi (v. année 1906, p. 142). — *Ed. König, W. Bacher, S. Krausz* et *A. Marmorstein :* Au sujet des lettres finales en hébreu et de leur « vox memorialis. » (Réponses à une question posée par Eb. Nestlé, 1er fasc., p. 119.) — Miscellanées de *W. Backer, Sam. Krausz* et *Eb. Nestlé*. — Bibliographie par *von Gall.*

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Articles relatifs aux sciences religieuses.

LXIe vol., 3e livraison (1907).

H. Stumme : Communications d'un Shilch (Berbère) sur sa patrie marocaine (v. en particulier p. 528-533 au sujet de la circoncision et du mariage). — *Rich. Schmidt :* Le « Recueil de bonnes sentences » d'Amitagati. Textes sanscrit et allemand. (Suite ; voir les deux précédentes livraisons). — *A. H. Francke*, missionnaire :

Documents historiques de Khatatsé, dans le Thibet occidental. — *Ed. Mahler* : Explication des noms égyptiens de Gen. XLI, 45 ; 50 52. — *Agnes Smith Lewis :* A propos des « Textes et fragments palestino-araméens chrétiens » du Dr Duensing (v. livraison I). — *M. Lidzbarski :* Le « Livre des âmes » mandaïte. — *Siegm. Frœnkel:* Rectifications apportées à la traduction de « Sidra di Nishmata » (v. livr. I).

4e livraison.

Hans H. Spoer : Traces d'un Diatessaron syriaque (dans un Lectionnaire de l'an 1262). — *Ign. Goldziher* : Luttes au sujet du hadît dans l'Islamisme. — *R. Kittel :* Le milieu de la Thora. Réplique (à Eb. Nestlé). — *P. Kahle :* A propos des manuscrits du targoum samaritain du Pentateuque qui se trouvent à Nablous. — *Ed. König :* Le chiffre quarante dans la littérature hébraïque (à propos de l'article de Ed. Mahler sur « l'année céleste »). — *Sch. Ochser :* Pour servir à la critique de « Sidra di Nishmata. » (Réponse à M. Lidzbarski.) — L'abbé *Louis Martin :* Stèle de Mescha. Inauthenticité de la copie partielle manuscrite qui l'a fait connaître. (En français.) — Bulletin : *Hugo Gressmann :* Le « Jona » de Hans Schmidt.

Preussische Jahrbücher.

(Articles relatifs à la théologie et à la philosophie.)

CXXIXe vol., juillet à septembre 1907.

F. Kuntze : Le problème de la forme dans l'art de la parole. — *Brandi :* Notre enseignement populaire répond-il aux exigences de la vie ? — *Hans Delbrück :* Un projet de syndicat de professeurs (des hautes-écoles d'Allemagne et d'Autriche). — *Emile Cohn,* rabbin : Problèmes qui se posent au sein du judaïsme moderne. — *W. von Schnehen :* Vitalisme psycho-énergétique. (A propos de « Darwinismus und Lamarckismus » par Aug. Pauly.) — *Rich. Kabisch :* L'inspection scolaire par les ecclésiastiques.

CXXXe vol., octobre à décembre.

Paul Drews : L'invasion de l'université de Giessen par l'« Aufklärung ». — *Fréd. Gundelfinger :* Une réplique (inédite) de Schelling (à un article de Jean de Müller sur Philosophie et Histoire). — *L. Wülker :* La louange du bon vieux temps (dans la littérature latine). — *Joh. Schubert :* Le jeune Hegel. — *Edith Landmann-Kalischer :* L'esthétique moderne. — *K. Bruchmann :* Courants individualistes de notre temps.

Evangelische Freiheit.

Septembre 1907.

H. S. Reichel : Religion et vie. Allocution prononcée au pædagogium (morave) de Niesky. — *F. N*(iebergall) : Travail. — Tiré du « Krebsbüchlein » théologique. (Prières de supérintendants.) — *K. A. :* De l'office des « diacres » (chargés de lire la liturgie, tandis que le « pasteur » fait le sermon). — Contributions à l'ethnographie chrétienne. La Hesse. — *E. S. :* Pour les faibles (d'entre les jeunes théologiens « modernes »). — *O. Baumgarten :* Chronique ecclésiastique.

Octobre.

J. Noack : La vraie tristesse. — *Simons :* Allocution au séminaire catéchétique de Berlin, après la mort d'un de ses membres. — *F. N. :* Gagner et se laisser gagner. — Tiré du « Krebsbüchlein » théologique. (Un procès de décomposition.) — *H. Kaiser :* Drames de Noël. Revue critique. — *W. Richter :* Une série de textes du Nouveau Testament pour 1907-1908. — Contributions à l'ethnographie chrétienne. La Hesse. II. — *O. Baumgarten :* Chronique ecclésiastique.

Die Studierstube.

Septembre 1907.

W. Schmidt : L'avenir de la dogmatique. II. — *Fr. Frick :* Crises et évolutions ecclésiastiques dans la France protestante. V. (Le synode de Montpellier.) — *Freytag :* F. Oberlin, l'ornement de sa profession. — *Jud. Bœhmer :* Palæstinensia. III. — *Le même :* Analyses de textes, N°s 52 à 55. — *Herm. Josephson :* Littérature de l'évangélisation. — *B. :* Revue de publications sur la Bible. — Actualités théologiques.

Octobre.

Hugo Greszmann : Un desideratum biblico-archéologique. — *Bleibtreu :* Christ — un gain (Phil. I, 21). — *Fr. Frick :* Crises ecclésiastiques dans la France protestante. VI. (L'évolution la plus récente.) — *A. Pommer :* Revue ecclésiastique. (Allemagne.) — *J. Böhmer :* Palæstinensia. IV. (Chez le patriarche latin de Jérusalem.) — *Le même :* Analyses de textes, N°s 56 à 60. — *Jules Richter :* Littérature missionnaire. — Ouvrages divers. — Extraits de divers périodiques sur des questions actuelles.

Novembre.

E. von der Goltz : Les sacrements chrétiens à la lumière des récentes études d'histoire des religions. — *Gelderblom :* L'Eglise des Frères moraves ; son rôle au point de vue de l'union des églises évangéliques et des missions en terre païenne. — *Alfr. Uckeley :* Eglise et église de la nation. — *M. H. :* La division

confessionnelle en Allemagne. — *J. Bœhmer :* Palæstinensia. V. (Le 3e commandement.) — *Gloatz :* Ancienne et nouvelle théologie. Revue bibliographique. — *J. Bœhmer :* Littérature de la théologie pratique. — Divers. — Actualités : extraits de périodiques.

La Rivista cristiana.

Octobre 1907.

G. Luzzi : Le symbole des apôtres. — *J. W. Brown :* Lettre à la Direction de la Rivista (au sujet d'un manuscrit sur la vie de Sixte-Quint, où il est fait mention d'une Bible en langue vulgaire que ce pape aurait fait imprimer au Vatican). — *U. Janni :* Catéchisme philosophique sur les doctrines fondamentales du christianisme. (Suite.) — *Enr. Meille :* Un poète chrétien. (Fin.) — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques. (Mens sana.)

Novembre.

E. Bosio : Le problème de l'Ancien Testament, plus religieux que littéraire (d'après le prof. James Orr, de Glasgow). — *G. Luzzi :* A propos de la Bible en langue vulgaire éditée par Sixte-Quint en 1590. — *U. Janni :* Catéchisme philosophique... (fin). — *G. Luzzi :* Revue du mois.

Décembre.

G. Luzzi : Noël. — *G. Banchelli :* Josué a-t-il arrêté le soleil ? — *Enr. Meille :* Une mission des Pères Capucins dans le Val de Saint-Martin (1596-1658). — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques. (Le passage des trois témoins.) — *G. R. :* Revue du mois.

Mittheilungen und Nachrichten d. D. P. V.

1907, No 5.

Ern. Sellin : Rapport préliminaire sur une fouille d'essai entreprise à Jéricho. — *M. Blankenhorn :* Observations météorologiques faites, de janvier à décembre 1906, dans la « colonie du Temple » Wilhelma par Ch. Zacher, instituteur. — *G. Dück :* Le temps qu'il a fait à Jérusalem en janvier et en février 1907. — Communications diverses.

No 6.

Rapport annuel. — Nécrologie (J. Bez). — Liste des membres. — Comptes.

LE PROBLÈME DE LA SOUFFRANCE

ET L'INCRÉDULITÉ CONTEMPORAINE[1]

PAR

CHARLES JUNG

pasteur à Saint-Imier.

Introduction.

« Douleur, tu n'es qu'un mot, » disait le stoïcien antique. « Supprime l'idée que tu es blessé, lisons-nous dans Marc-Aurèle, tu supprimes : j'ai été blessé. Supprime : j'ai été blessé, tu supprimes la blessure. »

Des préceptes aussi héroïques ne valent que pour une élite restreinte, et encore. Malgré Mrs. Eddy et le mouvement américain qui s'intitule « Christian science, » l'humanité continuera sûrement à considérer la souffrance comme une réalité. Quelque opinion qu'on ait, ou qu'on n'ait pas, sur l'être en soi, il faut bien, en pratique, regarder comme réel le monde des phénomènes. Et sur ce terrain, en dehors de toute préoccupation métaphysique, il faut bien souscrire à l'affirmation du sage hébreu : « L'homme est né pour souffrir, comme l'étincelle pour voler. » Et si l'on objectait que l'homme est aussi bien né pour jouir, je pourrais répondre que ceci est moins certain que cela, et qu'en tout cas il y a plus d'existences sans plaisir que d'existences sans douleur. Le sujet se

[1] Travail présenté à la réunion annuelle de la section vaudoise de la Société pastorale suisse, le 11 mai 1908, à Morges.

prête à des développements éloquents. Le cri du nouveau-né n'est-il pas la première manifestation de la vie sensible, preuve que le premier contact avec le monde extérieur est douloureux? Si, par l'effet de l'habitude, la première impression s'émousse, il se produit, au cours de la vie, de nouveaux contacts avec la réalité, d'autant plus douloureux que la sensibilité est plus affinée. Sans doute nous sommes souvent, et peut-être toujours, injustes envers la vie; nous oublions vite les heures de joie; de longues périodes de fonctionnement normal et régulier de l'organisme ne pèsent pas autant, dans notre souvenir, que les moments de souffrance, si courts soient-ils. Il y a là une illusion, comme Guyau l'a très bien montré; mais, si elle est fatale, et repose sur des lois psychologiques, comme toute appréciation de la souffrance est du domaine subjectif, ce n'est pas de démasquer l'illusion qui ôtera à la douleur ce caractère d'intolérabilité, pour employer le mot de Guyau, qu'elle revêt dans notre souvenir et pour notre sensibilité.

En tout cas, la peine et le plaisir, la souffrance et la joie, c'est toute la trame de la vie consciente. Et, par une tendance fondamentale, aussi profonde que la vie elle-même, l'homme redoute la peine et recherche le plaisir. On peut dire qu'une préoccupation domine toute son activité: fuir la souffrance. Et ce que nous disons de l'homme, nous pouvons l'appliquer à toute la nature animée. Où commence la vie consciente, où finit-elle? Le problème n'est plus aussi facile à résoudre qu'autrefois. L'idée d'évolution, dont nous subissons tous l'influence, nous empêche d'établir des divisions bien tranchées entre les êtres. Nous ne pouvons plus considérer les animaux comme de pures machines, à la façon de Descartes. Il est vrai que nous ne sommes pas dans leur peau, comme on dit vulgairement, et que nous ne pouvons pas savoir quelle conscience ils ont d'eux-mêmes. Nous nous plaisons à la supposer moins nette que la nôtre. Mais nous les voyons réagir à la douleur tout comme nous. La sensibilité, qui se résout en impressions, précises ou vagues, plus ou moins conscientes, de peine et de plaisir, paraît un caractère

fondamental de la matière vivante. Où nous arrêter ? La fleur jouit-elle de s'épanouir au soleil ? La plante souffre-t-elle lorsqu'elle languit faute de pluie, et se dessèche ? Le cristal jouit-il de se constituer, de réparer, plongé dans un milieu favorable, ses brèches ? Souffre-t-il d'être disloqué, réduit à l'état de chose amorphe ? L'ancien hylozoïsme renferme-t-il une part de vérité ? Y a-t-il plaisir dans le mouvement d'intégration de la matière, pour parler comme Spencer, et peine dans sa désintégration ? Ou bien n'est-ce qu'une façon poétique de parler et qu'une exagération oratoire de dire : « La nature entière gémit et souffre les douleurs de l'enfantement ? »

Mystère que tout cela. Et ce mystère est le mystère même des choses. Qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que l'univers ? Oui, que sommes-nous dans le flux et le reflux incessant qui semble la loi de toute existence ? Pouvons-nous le savoir ? Et si nous ne le savons pas, si nous ne pouvons rien savoir, la question n'en demeure pas moins posée. En pratique, nous sommes, nous vivons, nous nous l'imaginons du moins, et comme tels nous souffrons. Que faire ? Quelle attitude prendre ? Qui a raison, d'Héraclite ou de Démocrite ? Faut-il pleurer et répéter avec Job : « Maudit soit le jour où je suis né, » ou faut-il rire comme le surhomme de Nietzsche et dire peut-être avec Barbey d'Aurevilly : « Rien n'est beau, après tout, que la force humaine écrasée par la stupidité du destin ? » Ou bien nous reste-t-il une autre issue ?

Voilà le problème posé. On voit qu'il tient à tout. Qu'on le veuille ou non, la question de la souffrance ramène toutes les questions, toute la morale, et même toute la métaphysique. On ne changera pas l'homme. M. Le Dantec, ô paradoxe ! à la fin de son livre récent sur l'*Athéisme*[1], fait remarquer qu'il y a de la métaphysique dans notre mécanisme comme il y a des pattes à un cheval. « Nous nous amusons d'elle, dit-il, comme un jeune poulain s'amuse de ses pattes en folâtrant dans un champ. » C'est très bien aux heures de santé, de

[1] F. Le Dantec, *L'athéisme*. Paris, 1907, p. 304-305.

force et de jeunesse, mais à l'heure de la souffrance, de la maladie, de la faiblesse, de la mort, il ne s'agit plus de cabrioles.

1. Vrais et faux athées.

La philosophie antique, qui, plus que celle de notre temps, était un art de vivre, avait mis au tout premier plan ce problème de la souffrance. Chez nos contemporains et surtout chez ceux qui sont les champions de l'incrédulité, la question est souvent esquivée. Ils reprochent au christianisme d'avoir exploité la souffrance, la peur de l'inconnu, la terreur métaphysique. Pour eux, ne sont-ils pas les forts, et n'écrivent-ils pas pour les forts, pour les cerveaux ? Que les faibles, les sensititifs se contentent, s'ils en ont besoin, des raisons du cœur, qu'ils se repaissent des illusions consolantes, des mensonges apaisants. Eux n'en ont cure. S'il y a des athées fanatiques, il n'en manque pas — à preuve M. Le Dantec, — qui, plus sérieux, refusent de tirer gloire de leur athéisme ; s'ils ne s'en cachent pas, ils ne tiennent point à y pousser les autres ; ils ne désirent pas faire des prosélytes ; pour un peu, ils regretteraient d'être, comme ils pensent, nés athées.

Tous n'ont pas cette majestueuse indifférence, mais ce ne sont pas de vrais athées. Il faudrait les appeler des fanatiques d'irréligion. Nous assistons tous les jours aux efforts de ces vulgarisateurs d'antichristianisme. Pour ruiner la foi des masses au Dieu-providence, leur grand argument, c'est le mal dans le monde, la souffrance, l'injustice ; ils iront jusqu'à parler des « crimes de Dieu ». Il y a parfois, chez ces irréligieux-là, plus de religion que chez l'optimiste satisfait qui pense que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. Après tout, invectiver Dieu, c'est encore une manière de croire en lui. Blasphémer n'est pas nouveau. Cette attitude est, sans doute, aussi vieille que le monde. C'est, psychologiquement, un simple phénomène d'irritabilité. Toute commotion provoque une réaction de l'être vivant, et la vie consiste proprement à être capable de

réaction. Il y a tendance à écarter la cause de la souffrance. Si cette cause est hors de son atteinte, l'être conscient éprouve une douleur particulière, d'ordre moral, correspondant à la douleur physique de l'inaction : c'est l'irritation. Qui n'a observé en lui-même ce fait instinctif, lors d'une chute douloureuse, d'un accident ? Nous cherchons un agent responsable à qui nous en prendre de notre souffrance. Les chirurgiens en savent quelque chose et ne s'étonnent pas des épithètes dénuées d'aménité qu'ils reçoivent de ceux qu'ils opèrent. Si l'on n'a personne à rendre responsable, on invective dans le vide, ou bien l'on invective Dieu. C'est l'explication de ces sorties athées, violentes toujours, parfois grossières, comme M. Vallotton en citait récemment, après *Foi et Vie*, dans la belle conférence que vous avez lue et où il résume si bien les réponses à faire, au point de vue chrétien, à l'objection de la souffrance[1].

Sans doute, il est nouveau de voir ces choses imprimées et répétées à profusion, à l'occasion de douleurs fort banales. Mais elles ne sont point nouvelles. Déjà la femme de Job lui disait : « Maudis Dieu et meurs. » Quand cette attitude est dictée par l'excès de la douleur, c'est en fait une protestation de l'être qui souffre, un appel à la justice supérieure et dès lors, à proprement parler, un élan religieux. Nous l'excusons au premier choc d'une grande infortune. Car, ce cri de révolte, lorsqu'il est sincère, s'apaise bientôt en une indicible tristesse. On connaît cette touchante histoire du Bouddha qui rencontre une femme désespérée. Elle vient de perdre son enfant, et ne veut pas être consolée. Et le sage lui dit : « Demande un peu de pain d'une maison où il n'y ait eu nul décès de frère ou de sœur, de fils ou de fille, de père ou de mère, et ta douleur sera apaisée. »

Dans un livre célèbre auquel nous reviendrons souvent[2], Guyau, avec la puissance d'évocation qu'il possède, raconte un rêve qu'il aurait fait dans sa jeunesse. Il était au ciel ; un

[1] Paul Vallotton, *Quelle religion faut-il à la jeunesse contemporaine*. Paris, Lausanne, 1908.

[2] Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris, 1885.

ange lui en faisait admirer les beautés; il contemplait les soleils gravitant dans l'espace, mais un bruit insolite arrivait jusque-là, un murmure fait de cris, de sanglots, de soupirs des poitrines mourantes. « N'entends-tu pas? dit-il à l'ange. — Oui, répond celui-ci, ce sont les prières des créatures. — Comme je fondrais en larmes si j'étais Dieu! s'écrie Guyau. » Et s'éveillant, il pleurait en effet à chaudes larmes.

Trop souvent, hélas! le problème de la souffrance n'est qu'un argument facile de l'athéisme superficiel et fanfaron, un instrument de propagande matérialiste. A l'exilé pleurant sur la terre de Babylone et qui voulait quand même espérer en Jahvé, le sceptique disait déjà : « Où est ton Dieu? » Et de nos jours, à l'université et dans l'atelier, c'est encore l'arme préférée des incrédules. C'est l'objection facile, spécieuse et qui ne manque jamais son effet sur les cœurs mal affermis : « Où est ton Dieu? Quand il se passe de telles choses, comment croire encore en Dieu? » Un auteur anglais a publié un livre sur *le silence de Dieu*[1]. C'est ce silence de Dieu, en face des souffrances, des iniquités, qui donne beau jeu à l'incrédule. Mais, s'il faut écouter avec sympathie et respect les objections sincères, autant il faut se garder de prendre au sérieux toutes les déclamations de nos sophistes modernes et des ignorants qui répétent leurs arguments sans les comprendre. Car, pour beaucoup, ce n'est qu'un moyen commode de se débarrasser de scrupules gênants et de justifier toutes les défaillances morales.

Quand on parle de l'incrédulité contemporaine, on doit faire cette distinction. Il faut écarter, si difficile que ce soit, ceux qui n'ont pas voix au débat. De même que pour juger de la valeur de la foi religieuse il serait injuste de s'en tenir à l'étude psychologique des Tartufes, dont il y a des exemples dans toutes les Eglises, de même il convient de négliger, dans l'étude d'un problème tel que celui que nous abordons, les Tartufes, si j'ose dire, de l'incrédulité. Si nous pouvions scruter les cœurs, peut être souscririons-nous au jugement

[1] Robert Anderson, ex-commissioner of police of the Metropolis, *The silence of God*. 5th edition, London 1899.

de l'athée Le Dantec, qui parle de la rareté des athées proprement dits[1].

La théologie pastorale peut étudier les moyens d'aborder les faux athées, qui sont légion, et de répondre à leurs objections spécieuses. Tel n'est pas notre but. Nous entendons faire une étude de psychologie et de morale. Mais nous n'avons pas la prétention d'épuiser un sujet inépuisable. Nous nous appliquerons à circonscrire le problème; nous chercherons, moins à le résoudre, qu'à en poser nettement les termes. Nous l'abordons, il faut le dire, avec une conviction chrétienne dont nous ne pouvons nous défaire. Mais, malgré l'éducation subie, nous n'avons pas l'impression que cette conviction soit tellement primitive, innée, qu'elle nous rende incapable de comprendre la situation de l'athée. M. Le

[1] Si l'on veut se convaincre du parti pris évident de beaucoup de prédicateurs d'athéisme, qu'on lise le numéro-programme de *La raison* (nouvelle série, janvier 1907). Sous le titre: *Dieu, l'homme et le singe*, Victor Charbonnel développe en résumé ceci: l'homme s'est cru supérieur au singe; il a imaginé l'âme; il a imaginé Dieu; les prêtres ont profité de sa crédulité pour asseoir leur autorité, commettre leurs infamies et ensanglanter le monde. « Le singe ne manqua pas de dire: Quelle race stupide, celle des hommes qui s'égorge ainsi! Ne feraient-ils pas mieux de prendre la vie comme nous, de manger, dormir, aimer et de se passer de Dieu, cause de tous leurs maux? » (p. 9). Si Dieu a fait le monde, c'est un « monstre infâme » (p. 13). « Comment! les misères, les maladies cruelles ou ignobles, les accidents et les souffrances imméritées, la mort stupide de l'enfant au berceau, le meurtre barbare de l'ouvrier dans la mine, les crapuleries, les crimes, les férocités innombrables, non moins que les mensonges et les turpitudes de ses prêtres, toute l'horreur de la nature et de l'humanité, c'est Dieu qui a fait cela, et il ne reconnait pas la malfaisance, l'abomination de sa besogne! » (p. 13). Mais il parait que s'il n'y a pas de Dieu, tout est bien dans l'Univers. Nous n'inventons pas. Après avoir exposé le système matérialiste de Haeckel et prouvé avec G. Bölsche que l'homme n'est qu'un singe, V. Charbonnel conclut: « La science est donc pour nous la grande libératrice.... Avec le Dieu sinistre, elle repousse son cortège d'impostures et de terreurs sacrées, les prêtres, bourreaux de cette vie, et les diables, bourreaux de la vie éternelle. Nous pouvons désormais contempler le ciel aux astres d'or sans y voir grimacer l'horrible fantôme, et nous pouvons cueillir les fleurs, les fruits de la terre bonne et joyeuse sans craindre que de ses flancs l'enfer ne surgisse pour empoisonner le printemps et l'amour. » Et l'ex-abbé de s'écrier en conclusion: « Seigneur, de toi enfin nous sommes délivrés! » (p. 49). C'est de la littérature, mais il n'y a là ni raison, ni raisonnement.

Dantec paraît croire que l'on naît athée ou que l'on naît croyant et qu'il n'y a rien à faire à cela. Pour nous, nous pencherions pour l'opinion qu'on naît athée, et qu'on ne devient croyant, au vrai sens de ce mot, que par un miracle de la grâce divine[1]. L'athée, du reste, n'est jamais si athée qu'il n'ait, à un moment ou à l'autre, la nostalgie de la foi. On en trouverait la preuve chez M. Le Dantec lui-même, bien qu'il déclare que la position du croyant lui est inintelligible. En tout cas, la position de l'incrédule n'est pas inintelligible au croyant qui se connaît quelque peu lui-même et qui a réfléchi. La foi n'est-elle pas une victoire perpétuellement remportée sur toutes les raisons de douter et de désespérer? Il n'est donc pas inutile au croyant d'examiner les problèmes, de descendre par la pensée jusqu'au fond de l'abîme, de regarder en face le tourbillon qui menace de l'engloutir. Plus conscient du danger, plus conscient aussi du secours, il redira avec une conviction plus forte, à la fois tremblant et reconnaissant: « Je crois, Seigneur, aide-moi dans mon incrédulité. »

2. Le problème.

Nous avons dit que le problème de la souffrance touche à tout. Dans une étude parue récemment dans la *Revue de théologie et de philosophie*, M. S. Grandjean affirme que le problème de la souffrance n'est pas à proprement parler un problème religieux et que ce n'est pas un problème moral[2]. Il ne nous paraît pas que M. Grandjean lui-même soit resté fidèle à ce point de vue. Assurément le problème de la souffrance est d'abord d'ordre psychologique, on pourrait dire même biologique. Mais c'est en morale qu'il prend toute son importance tragique. Nous ne désirons pas tant savoir théoriquement ce qu'est la souffrance, mais bien déterminer

[1] Je dis cela pour simplifier. Il y a une part de vérité dans l'idée des trois états successifs de Comte, état religieux, métaphysique, positif. Mais la foi consciente est autre chose que la crédulité de l'enfant ou du sauvage.

[2] S. Grandjean, « Contribution à l'étude du problème de la souffrance. » *Revue de théologie et de philosophie* 1907, p. 182, 184.

quelle attitude il convient de prendre vis-à-vis d'elle et à l'égard de la vie où elle tient tant de place. Nous demandons « pourquoi la souffrance ? » non seulement pour l'expliquer dans sa cause, mais pour en apprécier la valeur à notre point de vue subjectif. Dès qu'on fait cela, on fait de la morale et même de la métaphysique, car peut-on porter un jugement définitif de valeur sur une chose particulière sans porter par là-même un jugement de valeur sur l'ensemble? Et, pour le faire, et agir en conséquence, ne doit-on pas, comme dit Guyau, courir le risque métaphysique, choisir, pour des raisons personnelles, entre les diverses hypothèses, et trancher les plus troublants problèmes? On le voit, tout se tient, et il n'est pas aisé de mettre de l'ordre dans l'étude d'une telle question.

La première chose à faire, c'est d'essayer de limiter le problème. Il s'agit du problème de la souffrance et non du problème du mal. Le problème est plus restreint; la souffrance est le mal en tant qu'il nous affecte. La distinction est subtile et l'on ne peut s'y tenir rigoureusement. Comme le dit M. Rostan dans son beau livre sur la valeur de la souffrance « cette distinction est abstraite et conventionnelle. Le mal et le malheur sont un seul et même principe. Le mal et le malheur ce n'est pas l'arbre et le fruit, c'est la plante entière, la racine et la tige[1]. » M. Otto Karmin, privat docent à l'Université de Genève, un des champions de la libre-pensée dans notre pays, dans une conférence fort bien ordonnée sur *le problème du mal*, associe d'un bout à l'autre ces idées de mal et de souffrance[2]. C'est dire que nous aurons de la peine à éviter un certain mélange des deux notions, et cela d'autant plus que nous nous occupons de penseurs pour lesquels notre distinction n'a sans doute pas de sens. Le problème du mal est un problème essentiellement métaphysique, on peut même dire théologique; on ne parle de mal moral, de péché, que là où il y a un agent responsable, une loi de conscience, un impératif, un ordre divin. Pour qui ne croit pas à la

[1] E. Rostan, *Etudes sur la valeur de la souffrance.* Lausanne 1905, p. 37.

[2] O. Karmin, *Le problème du mal.* Mettler-Wyss & fils, La Chaux-de-Fonds. 1907.

responsabilité et ne voit dans l'univers qu'un mécanisme inconscient des fins qu'il poursuit et dans la question de la finalité une question vide de sens, la distinction est futile.

Quoi qu'il en soit, nous ferons notre possible pour en rester au sujet de la souffrance, déjà bien assez vaste.

3. Trois points de vue.

Le problème peut être envisagé à trois points de vue, qu'on peut essayer de tenir distincts :

1° Le point de vue scientifique, biologique, psychologique : qu'est-ce que la souffrance, quelles sont ses modalités, ses conditions, ses causes ? etc.

2° Le point de vue moral : quelle est son utilité, sa valeur ?

3° Le point de vue métaphysique : où se pose la question du pessimisme qui est, en fin de compte, la question du monisme matérialiste sous son angle pratique.

1° *Point de vue biologique et psychologique.*

Une étude analytique conduit à distinguer deux classes de souffrances : les souffrances physiques et les souffrances morales. Dans la première catégorie rentrent les douleurs qui ont le corps pour siège ; dans la seconde les souffrances qui se rapportent à la vie consciente. On a étudié en détail les conditions biologiques et psychologiques de la douleur, ses variations et ses anomalies. On trouvera cela dans tous les manuels. Disons seulement que les douleurs proviennent de trois causes : il y a les douleurs de fatigue, provoquées par une excitation trop violente ou trop prolongée, les douleurs d'arrêt ou d'inhibition et les douleurs de besoin ou d'inaction, causes qui peuvent, du reste, se combiner diversement. On constate que toute douleur physique a un contre-coup moral et que toute douleur morale a une influence somatique. La nouvelle école biologique ne s'occupe que des fonctions corporelles, considère le phénomène de conscience comme un pur épiphénomène et cherche à tout expliquer par un enchaînement purement mécanique ; elle ne voit dans les douleurs

morales que la conscience générale des phénomènes vasculaires qui s'accomplissent dans le corps. La tristesse n'est qu'une vaso-constriction générale des tissus. Mais le point de vue dynamique n'a pas capitulé, et seul il paraît rendre compte des phénomènes : les représentations mentales sont réellement des forces agissant sur l'organisme. On peut relever des différences qui caractérisent nettement les douleurs morales : 1° Elles ont pour cause une émotion, une idée, un souvenir. 2° L'ordre de succession est nettement du moral au physique et non l'inverse. 3° La persistance de la douleur morale est plus grande. La douleur physique cesse avec la cause qui l'a produite. On peut du reste classer les douleurs morales, par analogie avec les douleurs physiques, en douleurs de fatigue, douleurs d'arrêt et douleurs d'inaction [1].

Dans la conférence citée plus haut, M. Karmin distingue entre le mal physique, le mal psychique, le mal moral et le mal métaphysique. Cette manière de voir est ingénieuse ; il y a là, en effet, des causes de souffrance nettement distinctes. Peut-être même faudrait-il ajouter à cette énumération le mal *esthétique*, bien que l'on ait fait remarquer, — c'est un des grands arguments que Guyau avance contre le pessimisme, — que la souffrance que provoque le laid n'est pas à comparer au plaisir que procure la vue d'un beau spectacle ; une dissonance peut être désagréable, elle n'est pas, à proprement parler, douloureuse. Mais peut-être faut-il dire plutôt que le sens artistique n'est pas suffisamment affiné. Car ces catégories supérieures de souffrance ne sont accessibles qu'aux êtres dont la vie psychique s'est élevée suffisamment. Il n'y a pas de souffrance morale, au sens étroit, là où il n'y a pas de conscience, et le mal métaphysique que M. Karmin caractérise « la conviction de l'incongruence entre la réalité et l'idéal, de l'impossibilité de connaître jamais le fond des choses, de la stérilité finale du désir assouvi [2], » n'existe pas pour tout le monde. Il exige un certain développement intellectuel. Le grand avantage que voit néanmoins M. Karmin à

[1] Beaunis, *Les sensations internes*, Paris 1881.

[2] Ouv. cité, p. 5.

l'athéisme, c'est qu'il supprime le mal métaphysique. « Du moment que l'homme connaît les limites de son pouvoir... et ne se fracasse plus le corps en voulant atteindre des cimes matériellement inaccessibles ou même inexistantes,... le mal métaphysique disparaît. » A la question que se pose le cœur agité et inquiet, il y a, selon M. Karmin, une autre réponse que celle de saint Augustin, c'est, au lieu de chercher en Dieu son repos, de se persuader que cette recherche est vaine et que Dieu n'existe pas. L'homme devient plus fraternel, — on ne voit pas pourquoi, — le mal physique diminue. « La mort même perd son aiguillon : la vie étant un but en soi, le trépas termine et les espérances et les craintes[1]. » — « L'hypothèse Dieu ne fait qu'obscurcir les problèmes. Si nous voulons avancer, et d'un pas sûr, sur le terrain de la réalité, il s'agit de nous débarrasser de cette supposition perturbatrice qu'est le divin. »

On est tenté de pousser un tel raisonnement à l'absurde : pourquoi ne pas chercher la suppression de la souffrance par la suppression de tout ce qui fait l'homme ? Supprimons la conscience, il n'y aura plus de remords ; supprimons la sensibilité par l'abrutissement de l'alcool ou de l'opium, il n'y aura plus de souffrance psychique, ni même physique. Mais voilà, je ne sais plus quel philosophe a dit qu'il aimait mieux être homme malheureux que pourceau satisfait.

Au fond, M. Le Dantec, dans son livre sur l'athéisme, professe la même opinion, avec des atténuations et des réserves et des aveux bien significatifs à enregistrer. Pour M. Le Dantec, la mort est le triomphe de l'athée. Si l'on a pu soutenir le contraire et parler de l'athée, pris de peur, qui fait venir un prêtre, c'est que l'on n'avait en vue que les fanfarons de l'anticléricalisme, dont l'esprit est encore farci de superstitions religieuses. Pour le véritable athée, la mort n'a rien de redoutable. « Il ne craint pas de devenir *rien* parce qu'il est convaincu qu'il n'y a rien qu'un mouvement momentané de matériaux ayant subi par hérédité un certain

[1] Ouv. cité, p. 24.

arrangement. Si l'on me donnait à choisir, dit M. Le Dantec, *pendant ma vie*, entre l'athéisme et la foi, j'hésiterais sans doute ; à l'heure de la mort, je n'hésiterais pas ; l'athéisme est infiniment préférable. Cela n'empêcherait pas d'ailleurs que j'acceptasse la visite d'un prêtre si cela faisait plaisir aux miens ; ce geste m'est trop indifférent pour que je refuse[1]. »

Il est vrai que l'athée peut redouter la douleur qui accompagne la mort ; et même, selon notre auteur, le croyant est peut-être mieux armé contre la douleur que l'athée. En revanche « l'athée est toujours prêt à mourir, n'ayant pas besoin, avant le néant, de mettre ses affaires en ordre[2]. » Seulement, il faut faire une restriction. Pour être athée, on n'en est pas moins homme ; on peut avoir à s'occuper des affaires de ceux auxquels on est utile et qui pourraient souffrir dans leur sensibilité et leurs intérêts. Dans une société de gens *non athées*, l'athée doué de sensibilité et de conscience morale, — et ailleurs M. Le Dantec estime que l'absence totale de ces caractères constituerait un monstre, — l'athée ne peut agir en athée parfait, puisqu'il doit tenir compte, dans ses raisonnements et ses actes, de l'erreur de ses congénères. L'affirmation qui termine le paragraphe, justification de notre raisonnement à l'absurde de tout à l'heure, aveu du pessimisme radical auquel l'athéisme aboutit, c'est que « dans une société de gens vraiment athées, le suicide anesthésique serait évidemment en honneur ; la société disparaîtrait probablement par ce moyen[3]. »

On le voit par ce qui précède, M. Le Dantec paraît ne pas connaître d'autre religion que la religion de la peur. Il se représente le croyant comme tremblant d'effroi devant la mort. Il le dit en propres termes : « Débarrassé de toute terreur vaine en ce qui concerne l'avenir, l'athée logique doit puiser dans sa conscience morale une immense pitié pour ceux de ses semblables qui tremblent sans cesse devant l'échéance prochaine[4]. » C'est peut-être la religion bretonne inculquée par

[1] F. Le Dantec, ouv. cité, p. 103. — [2] Ouv. cité, p. 106.
[3] Ouv. cité, p. 107. — [4] Ouv. cité, p. 112.

les prêtres de Rome, ce n'est pas la religion qui faisait dire à saint Paul : « Je suis assuré que ni la vie, ni la mort... ne me séparera de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ. »

Une autre considération rend problématique l'avantage de cette simplification des problèmes. M. Le Dantec nous dit que « dans une société dont tous les membres seraient de purs athées, allant jusqu'au bout des conclusions logiques de leur athéisme, la conscience morale de chacun perdrait toute valeur en tant que sentiment social ; chaque athée se soumettrait aux ordres de sa conscience pour le seul plaisir de sa satisfaction personnelle, mais les croyances de ses voisins ne lui imposeraient pas de devoirs[1]. » Sans doute cette thèse serait contestée par d'autres athées ; mais, sous la plume du professeur de la Sorbonne, elle est un aveu de nihilisme moral intéressant à recueillir.

Il n'est pas nécessaire, me semble-t-il, de développer plus longuement la psychologie de la souffrance, puisque sur les faits, sinon sur leur interprétation, tout le monde peut se mettre d'accord. Ceux que cela intéresse trouveront des développements intéressants dans le travail de M. Grandjean. Son étude psychologique est ce qu'il y a de plus satisfaisant dans son exposé. Il conclut que la souffrance est un des facteurs de la vie. Elle est inévitable, elle est toujours un bien. « L'homme a souffert, il a dû souffrir, parce que la souffrance psychique, comme la souffrance physique, est bonne, utile, *nécessaire* au développement normal de toute créature raisonnable. On ne doit pas la considérer comme un mal. Elle a été dans le passé, elle est encore actuellement l'agent le plus fécond du développement intellectuel et moral de l'humanité. Elle lui sera, dans l'avenir, jusqu'à son complet perfectionnement, une source de nombreux et inappréciables bienfaits[2]. » Le croyant peut dire cela au point de vue de la foi ; nous doutons qu'on puisse le dire à un point de vue purement biologique et psychologique.

Chose curieuse, M. Grandjean se rencontre ici avec un

[1] Ouv. cité, p. 112-113. — [2] S. Grandjean, art. cité, p. 512.

théoricien de l'anarchisme que quelques conférences retentissantes ont fait connaître jusque dans notre pays. Dans un volume qu'il intitule *La douleur universelle*, Sébastien Faure s'applique à montrer que personne n'échappe à la douleur [1]. Il se sépare de ceux qui pensent qu'avec le pouvoir et la fortune les grands se sont assuré tous les bonheurs. Selon S. Faure, la philosophie moderne attribue à la douleur un rôle positif ; une des découvertes de Karl Marx est la loi du mouvement social fondé sur le mauvais état des institutions. Supprimer la douleur, ce serait arrêter le mouvement, le progrès. Mais il faut que la souffrance produise tout son effet. On voit comment la théorie de la grève générale, ou pour employer le terme admis, du grand chambardement, prélude d'un état de choses meilleur, découle de ces prémisses : de l'excès du mal sortira le remède ; l'ordre surgira du pire désordre. Il faut une foi robuste pour le croire.

2° *Point de vue moral.*

Avec M. Grandjean nous avons passé insensiblement sur le terrain moral et nous parlons de la valeur de la souffrance. La souffrance est un bien. Soit. Elle l'est parfois, mais l'est-elle toujours ? N'y a-t-il pas de souffrance inutile ?

Je ne relève pas ici les grandes catastrophes, le tremblement de terre de Lisbonne, l'éruption de la montagne Pelée, car, malgré Voltaire et M. Wilfred Monod, je ne puis voir dans ces faits une aggravation du problème angoissant que posent chaque jour les mille et mille accidents mortels qui se produisent à la surface du globe. Est-on sûr qu'une statistique complète de tous les accidents de la terre n'arriverait pas à des moyennes annuelles, mensuelles ou même journalières sensiblement égales ? Les grands désastres qui frappent notre imagination, les terribles famines, les guerres les plus meurtrières marqueraient-ils de bien fortes oscillations dans ces graphiques [2] ? Mais les grands désastres nous font mieux

[1] Sébastien Faure, *La douleur universelle*, Paris 1898.

[2] Un calcul très simple confirme ces considérations. La mortalité n'est guère, en Europe, dans les meilleures conditions, inférieure à 20 pour 1000 habitants.

toucher du doigt tout ce qu'il y a de brutal et d'illogique dans la souffrance humaine, dans la souffrance universelle.

Guyau développe brillamment, contre le stoïcisme, le paradoxe que, si la souffrance est un bien, nous devons regretter qu'il n'y en ait pas davantage. « On peut mettre le bien où l'on veut, dit-il, mais on ne fera jamais que ce monde soit vraiment bon. Il n'est ni le meilleur ni le pire, et l'on ne peut pas se consoler en pensant qu'il est le plus mauvais possible et la suprême épreuve pour la volonté[1]. »

Et si la souffrance est un bien, toujours un bien, comment expliquer que l'humanité fuie la souffrance? A part quelques fanatiques, qui y cherchent une âpre volupté, l'homme la subit, il ne la désire jamais. Jésus ne demande pas en Gethsémané que la coupe soit plus amère encore. C'est simplifier par trop la question que de conclure immédiatement de l'existence psychologique de la souffrance, à sa valeur, sans examen préalable. Au fond, ce jugement de valeur implique toute une conception morale et peut-être une métaphysique. Le problème s'embrouille au lieu de s'éclaircir. Sur ce qui est, on parvient à s'entendre, mais lorsqu'il s'agit de fixer ce qui doit être les difficultés commencent, et les avis sont légion. Toutes les tendances antiques sont représentées de nos jours. Anatole France raconte avoir rencontré à Paris un cocher de fiacre qui s'est déclaré bouddhiste; l'ancien épicurisme est représenté par l'école positiviste; pour les néokantiens, Renouvier en tête, il n'y a de certain que le devoir. Enfin, il y a une atmosphère chrétienne que presque tous ont respirée, mais qui n'est plus pour beaucoup qu'un parfum, ou peut-être le parfum d'un parfum, selon le mot de Renan. Il y a aussi l'amoralisme ou l'immoralisme, dont nous donnerons tout à l'heure des exemples significatifs. Pour bien faire, il faudrait examiner en détail ces diverses tendances, mais ce serait composer un livre et non une brève dissertation.

Elle s'élèverait à 50 au moins dans l'empire ottoman. A supposer qu'elle ne dépasse point ce dernier chiffre, ce qui est improbable, il y aurait sur le globe de 30 à 75 millions de décès en une année.

[1] Ouv. cité, p. 74.

Pour mettre de l'ordre, nous voudrions, autant qu'il est possible, distinguer le problème moral du problème proprement métaphysique. Il y a en effet une tendance, de plus en plus marquée, à constituer la morale en science positive[1]. Au siècle dernier, Schleiermacher se l'était déjà proposé, et voulait, par l'étude des faits moraux, fixer la trajectoire approximative du but à atteindre. Il pensait que c'est le seul moyen d'échapper au formalisme de Kant et de donner une valeur positive à l'idée du souverain bien que la loi du devoir enjoint de poursuivre. Guyau, dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, a cherché à montrer toutes les possibilités d'une telle morale, trop souvent mutilée par les positivistes et utilitaires à la façon de Comte et de Stuart Mill[2].

Comment Guyau fonde-t-il sa morale ? Il veut chercher dans l'expérience un mobile d'action. Pour cela, il fait remarquer que l'on peut déterminer mathématiquement le centre de la cible, après un nombre suffisant de coups visés, même si aucun ne l'a touché exactement. De même, en morale le but cherché sera indiqué par la direction de tous les actes particuliers. Ce but, incontestablement, c'est la vie, la vie plus intense et plus variée dans ses formes, la vie avec les deux tendances fondamentales qui la constituent : nutrition et reproduction, acquisition d'un surplus qui doit être dé-

[1] Hector Denis, *De la constitution de la morale positive*. Leçon inaugurale à la faculté des sciences de l'Université de Bruxelles, 6 février 1886. *La société nouvelle*, 1886, p. 388 sq.

[2] M. Hector Denis développe une conception analogue. D'après lui : « La morale sera la science qui déduira de la connaissance de ce vaste ensemble des conditions internes et externes de la vie, les lois de la conduite pratique de l'individu. La morale, science qui se propose de rechercher ce qui doit être, se base ici sur les sciences qui étudient ce qui est. » p. 403. La morale aura donc son aspect *physique*, — équilibres de forces ; — *biologique*, — équilibre des fonctions de l'organisme ; — *psychologique*, — c'est ici le siège des graves problèmes soulevés par la théologie et la métaphysique : genèse de la conscience morale et du lien d'obligation, la liberté, la responsabilité, la sanction morale, qu'il faut transporter, à l'aide de l'anthropologie et de la statistique, dans la sphère de la relativité scientifique, traduite en termes scientifiques ; — enfin *sociologique*, — équilibre entre les individus.

pensé ! Si l'on veut parler en langage moins physiologique, on pourra dire : se posséder, s'augmenter pour se donner. « Vie, c'est fécondité, écrit-il, et réciproquement, la fécondité, c'est la vie à pleins bords, c'est la véritable existence. Il y a une certaine générosité inséparable de l'existence et sans laquelle on se dessèche intérieurement. Il faut fleurir : la moralité, le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine[1]. » Et encore : « On a toujours représenté la charité sous les traits d'une mère qui tend à des enfants un sein gonflé de lait ; c'est qu'en effet la charité ne fait qu'un avec la santé débordante : elle est comme une maternité trop large pour s'arrêter à la famille. Le sein de la mère a besoin de bouches avides qui l'épuisent ; le cœur de l'être vraiment humain a aussi besoin de se faire doux et secourable pour tous ; il y a chez le bienfaiteur même un appel intérieur vers ceux qui souffrent[2]. »

Cette observation est parfaitement exacte. Kropotkine a écrit un livre pour montrer que l'altruisme est aussi fondamental dans la nature que l'égoïsme. Pour Guyau, l'instinct altruiste n'est pas, comme chez Comte, Stuart Mill ou même Spencer, un produit artificiel de l'évolution, en contradiction avec la loi de l'évolution elle-même. Il le trouve au fond même, au point de départ, comme un élément essentiel de toute vie et la preuve qu'il le conçoit tout autrement que les utilitaires, c'est qu'il lui donne son vrai nom, celui qu'il a dans la pensée chrétienne, le nom sublime de charité.

Son principe fondamental établi, le mobile d'action de tout acte moral une fois trouvé, Guyau peut critiquer les idées d'obligation et de sanction, et les remplacer par des équivalents positifs tirés de l'expérience.

Nous n'avons à nous occuper ici que de l'idée de sanction que la philosophie spiritualiste a toujours invoquée comme suprême ressource dans l'interprétation morale de la souffrance. On peut distinguer la *sanction naturelle*, la *sanction pénale*, la *sanction morale*, la *sanction religieuse*.

[1] Ouv. cité, p. 28.

[2] Guyau, ouv. cité, p. 101.

Pour Guyau, ce n'est que par anthropomorphisme que nous parlons de châtiment en dehors des peines édictées par la société dans l'intérêt de ses membres. On ne saurait, en effet, au point de vue de la morale positive, prêter de sentiment à la nature. La nature ne punit pas celui qui viole ses lois; l'expression est impropre. On doit dire que les lois de la nature se vérifient toujours et que celui qui veut les ignorer s'en aperçoit par la souffrance. Il est bon qu'il en soit ainsi, puisque c'est dans l'intérêt de la vie. Quant aux peines édictées par la société, elles n'ont pas pour but d'établir une compensation. L'idée de vengeance, l'idée du talion qui était, à l'origine, la sauvegarde de la société, doit faire place à une justice plus large. « Il faut, dit Guyau, non pas refuser le bien à celui qui est assez malheureux pour être coupable, mais donner le bien à tous, non seulement en ignorant de quelle main on le donne, mais en ne voulant pas savoir quelle main le reçoit. » Si la société châtie, c'est pour empêcher la récidive, et ce qu'il faut chercher, c'est de prévenir et non de sévir.

Mais il est une autre sanction, celle de la douleur morale. Peut-être n'a-t-elle rien d'absolu ; on rencontre, en effet, d'étranges renversements de la loi du remords. Il est des criminels qui ont du regret, on dirait du remords, du mal qu'ils n'ont point commis. La douleur morale est un cas particulier de la résistance des instincts les plus profonds, et particulièrement des instincts sociaux, en face d'un acte qui leur est contraire. On ne niera donc pas l'utilité des souffrances morales. « Elles sont parfois, en morale, ce que sont les amers en médecine[1]. » Mais la sanction intérieure, ici encore, ne se justifie que comme moyen d'action; le remords ne vaut pas en lui-même, il ne vaut qu'en tant qu'il conduit plus sûrement à une résolution définitivement bonne.

Faut-il admettre une sanction religieuse? Guyau estime que Dieu est au-dessus de tout outrage; qu'il n'a pas à se défendre et n'a pas à frapper. D'autant plus que, s'il est la bonté

[1] Ouv. cité, p. 184.

suprême, il doit avoir surtout pitié du coupable. « C'est surtout pour le coupable qu'il faudrait dire avec Michel-Ange que Dieu ouvre tout grands ses deux bras sur la croix symbolique;... il ne peut qu'appeler éternellement à lui ceux qui s'en sont écartés. »

Guyau va jusqu'à parler d'une sanction d'amour et de fraternité. Il peut y avoir un sacrifice de soi-même, par un instinct irraisonné dont on a des exemples. On ne raisonne pas, il faut aller. « La nécessité du sacrifice, dans bien des cas, dit-il, est un mauvais numéro ; on le tire pourtant, on le place sur son front, non sans quelque fierté, et l'on part[2]. »

Voilà quelques-unes des raisons que donne la morale de Guyau de vivre la vie, d'accepter, cas échéant, la souffrance. Il ajoute le plaisir du risque, de la lutte, et pour finir, le risque métaphysique, qu'il faut bien accepter, sous peine de ne se décider jamais, de ne jamais rien trancher.

Il s'agit ici, nous devons nous le rappeler, d'une esquisse, d'une tentative, d'une direction indiquée. On pourrait, croyons-nous, trouver encore, toujours sur la base positive telle qu'il la conçoit, d'autres éléments aussi primitifs de la vie morale ; à côté de l'idée de sanction, n'y a-t-il pas celle de *réparation*, et ne pourrait-on pas lui trouver des équivalents biologiques, psychologiques et sociaux? La vie, en tant que vie, tend à réparer ses brèches. En suivant cette idée, n'arriverait-on pas à établir le devoir de solidarité et à justifier le sacrifice de soi pour autrui plus clairement que Guyau ne parvient à le faire à propos de la sanction d'amour et de fraternité, notion bien confuse? Et l'on ferait une place en morale à un équivalent de l'idée théologique et religieuse d'expiation.

En tout cas, Guyau nous paraît indiquer la voie. Que lui a-t-il manqué, alors que ses idées, sur tant de points, rejoignent ce qu'il y a de plus sublime dans l'Evangile, pour asseoir sa conviction sur une base plus ferme, et échapper plus complètement à cette philosophie du doute qu'il critiquait

[1] Ouv. cité, p. 200.

chez son maître Fouillée, et dont il ne triomphe pas entièrement? Nous disons : qu'a-t-il manqué au philosophe? car, n'ayant pas connu l'homme, nous ne nous permettrions pas de le juger. M. Fouillée nous dit que la doctrine, la vie et la mort de Guyau ont été d'un sage dont l'esprit ferme et le cœur sain ne se laissent troubler par rien, pas même par les plus cruelles souffrances[1]. Il lui a manqué peut-être d'avoir vécu plus longtemps, d'avoir creusé plus avant et développé davantage sa pensée, d'avoir osé plus hardiment ce risque métaphysique dont il parle.

M. Fouillée proteste lorsqu'on classe Guyau parmi les partisans de la morale naturaliste. Il affirme que ce philosophe se rendait compte des limites de sa morale scientifique, et pensait qu'il faut y ajouter des spéculations cosmologiques et des croyances individuelles. Mais le fait qu'on peut interpréter Guyau d'une façon purement naturaliste, comme le fait M. Darlu, marque bien qu'il y a chez lui comme une hésitation à se prononcer. Il nous semble que Guyau, s'il eut été chrétien, nous aurait donné la synthèse la plus parfaite de l'Evangile et de la culture moderne. Il aurait pu être le prophète de la certitude chrétienne, car il a la nostalgie de la foi, et, dans un sens, il est croyant. Mais peut-être, sans ce double jeu perpétuel, ne serait-il pas si pathétique. C'est du reste chez lui loyauté et non habileté ; il n'est pas de pensée plus probe, et l'on se prend à redire, en le lisant, le mot de Pascal : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. » Je rappelle cette page poignante où il compare l'humanité à cette femme dont l'innocente folie était de se croire fiancée et à la veille de ses noces. Le fiancé n'arrivait pas, et, chaque jour déçue, chaque jour elle remettait sa parure en se disant : « C'est pour demain. »

L'humanité aussi, dans le flux incessant des choses, attend et espère. « La foi ferme cet infini désespérant; entres les deux abîmes du passé et de l'avenir elle ne cesse de sourire à

[1] Fouillée, *La morale de la vie selon Guyau et selon Nietzsche*. Revue bleue, 1er avril 1899, p. 385. Réponse à un article de M. Darlu, dans la même Revue (11 mars) sur *Les idées morales du temps présent*.

son rêve; elle chante toujours le même chant de joie et d'appel qu'elle croit nouveau, et qui s'est déjà perdu tant de fois sans rencontrer aucune oreille; elle tend ses bras vers l'idéal, d'autant plus doux qu'il est plus vague, et elle remet sur son front sa couronne de fleurs sans s'apercevoir que depuis cent mille ans elle est fanée[1]. »

Et pourtant l'amour n'est pas pour Guyau une illusion; c'est le commandement que la vie se fait à elle-même, et cet amour est large comme la vie elle-même : « J'ai deux mains, dit-il, l'une pour serrer la main de ceux avec qui je marche dans la vie, l'autre, pour relever ceux qui tombent. Je pourrai même, à ceux-ci, tendre les deux mains ensemble[2]. »

La morale positive peut s'élever jusque-là, Guyau l'a bien montré, mais il s'en faut de beaucoup que tous ceux qui représentent cette tendance aient la même attitude. Guyau était idéaliste malgré tout; quant au matérialisme, il ne saurait sans contradiction logique, M. Le Dantec nous en a fait l'aveu, maintenir le devoir et prêcher le dévouement. D'aucuns le tentent néanmoins, avec plus de sens moral que de sens critique. En voulez-vous un exemple typique? Un vulgarisateur, M. Jacquemin, professeur à l'école normale de Mons, résumant dans un journal politique belge très répandu les thèses absolument matérialistes du Dr Le Bon[3], découvre trois motifs de travailler à notre amélioration, de viser au mieux « sans pousser, ajoute-t-il sagement, les questions à l'extrême. » D'abord nous faisons partie d'un ensemble qui dépend de nous comme nous dépendons de lui; secondement la matière qui a passé par la vie organique et psychique (!) conservera quelque chose de ce passage. « Si les particules se sont améliorées et ont, — comme nous le disions, — on peut le supposer en théorie, — gardé une empreinte de l'état par lequel elles ont passé, l'énergie, quand elles redeviendront matière, ici ou ailleurs, apparaîtra elle aussi dans des manifestations plus délicates. » Enfin, nous ne mourons pas tout entiers, puisque une partie de nous continue à vivre

[1] Ouv. cité, p. 101. — [2] Ouv. cité, p. 194.

[3] G. Le Bon, *L'évolution de la matière*, 1905.

dans nos descendants et, pour un temps au moins, continue d'influencer le monde.

Notez que toute finalité est cependant bannie de la pensée humaine ; qu'il n'y a pas de but dans les choses particulières, ni à plus forte raison, dans l'univers ; il n'y a pas de but à la vie. Mais nous devons quand même viser au mieux, nous améliorer, et c'est ainsi que les leçons de la science biologique sont « un encouragement à l'altruisme, une charge à fond contre le vil égoïsme[1]. »

Il faut un bien grand héroïsme pour accepter la vie, et avec la vie la souffrance possible, la souffrance certaine, pour un espoir aussi vague et c'est vraiment une gageure de maintenir autre chose que le nihilisme moral en face de conclusions aussi négatives. Aussi sont-ils nombreux, ceux que la science a poussés à ce qu'on peut appeler l'amoralisme ou l'immoralisme. On peut parer de séduisantes couleurs cette doctrine de mort. Ernest Renan s'y entendait à merveille ; relisez, par exemple, la magnifique *Prière sur l'Acropole*. Mais le fond reste le scepticisme moral. « La vertu est une gageure, une satisfaction personnelle qu'on peut embrasser comme un généreux parti ; mais la conseiller à autrui, qui l'oserait[2] ? » D'autres vont plus loin encore. Un psychologue qui signe Gonzague Truc montrait récemment dans la *Revue philosophique*, que la responsabilité morale n'est qu'une hyperesthésie de la sensibilité et repose donc sur une illusion[3]. Il conclut : « Nous sommes des automates moraux,... les hommes auront beau avoir perdu la foi en une loi morale, ils ne se comporteront pas moins en être moraux ; c'est pourquoi la démonstration de l'inanité de la notion de responsabilité morale n'amènera pas, *dès demain*[4], un retour à l'état sauvage. » Voilà qui n'est pas rassurant pour après-demain. M. Le Bon le reconnaît sans ambages : « Au point de vue de la lutte pour l'existence, qui apparaît à beaucoup le

[1] *Gazette de Charleroi*, 17 juin 1906 et numéros suivants : *Le but de la vie*.

[2] E. Renan, *L'eau de jouvence*, p. 61, 62, 63.

[3] *Revue phil. de France et de l'étranger*, sept. 1905.

[4] C'est nous qui soulignons.

dernier mot de la science, la charité est un sentiment antisocial et nuisible ; la charité, la pitié, l'altruisme sont des survivances d'un passé que nous voyons mourir. L'avenir ne les connaîtra plus [1]. »

Guyau s'oppose énergiquement à cette conception étroite de la vie. Se basant sur la nécessité du *frein*, de ce que les psychologues appellent les phénomènes d'inhibition, il montre que la morale de l'égoïsme aboutit au néant. « En brutalisant autrui, écrit-il, le violent s'abrutit lui-même. La volonté se déséquilibre par la violence employée lorsqu'elle s'est habituée à ne plus rencontrer d'obstacles, comme il arrive pour les despotes. Les penchants les plus contradictoires se succèdent alors ; c'est une ataxie complète ; le despote redevient enfant ; il est voué aux caprices contradictoires et sa toute puissance finit par amener une réelle impuissance subjective [2]. » En d'autres termes l'égoïsme conduit à la pire souffrance, et en voulant s'affirmer dans l'« isolement, la vie ne fait que s'anéantir. » Guyau, poète, l'a exprimé en quelques vers :

Une joie, ici bas, est d'autant plus profonde
Qu'elle est plus large ; un jour, je le crois, doit venir
Où nul ne pourra seul, ni jouir, ni souffrir,
Où tout se mêlera, plaisirs, peines, pensées,
Où chantera dans l'âme un éternel écho [3].

Il valait la peine de citer ces vers pour montrer que, malgré les apparences, la pensée de Guyau s'arrête sur un espoir. Le dernier mot du livre que nous avons analysé en partie en est la preuve. On connaît l'image qu'il évoque de ce vaisseau perdu sur les flots, sans gouvernail, et qui pourtant aborde à un rivage. « Nulle main ne nous dirige, dit-il, nul œil ne voit pour nous, le gouvernail est brisé depuis longtemps ou plutôt il n'y en a jamais eu. *Il est à faire ; c'est une grande tâche, et c'est la nôtre* [4]. »

[1] G. Le Bon, *La psychologie et le socialisme*, cité par Fierens-Gevaert.

[2] Guyau, *Education et hérédité*, p. 52.

[3] Guyau, Vers d'un philosophe : *Solidarité*.

[4] C'est nous qui soulignons. Ouv. cité, p. 251.

Il y a une contradiction dans ces paroles. S'il est une tâche, c'est qu'elle nous est imposée, si elle nous est imposée, c'est qu'une volonté supérieure nous sollicite ou nous pousse ; il faut donc espérer malgré tout, ou bien les mots n'ont plus de sens. Mais affirmer cela dépasse évidemment l'expérience ; il y a donc une *métamorale* nécessaire (le mot est de M. Lévy-Brühl) dans tout jugement de valeur, comme il y a une métaphysique nécessaire dans tout jugement sur l'être. Et plus que tout autre, le problème de la souffrance nous y fait arriver forcément.

3° *Point de vue métaphysique.*

Après tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, il paraît justifié de dire que si la morale positive ne se hasarde pas, par une hypothèse hardie, mais nécessaire, à jeter comme un pont jusque dans l'absolu, elle n'évitera pas, en pratique, un amer pessimisme, métaphysique lui aussi ; car l'homme a beau faire, il y a de la métaphysique dans son mécanisme, et s'il ne veut pas croire à une réalité, il faut qu'il croie au néant ; s'il nie Dieu, il croit au nirvâna. Si réellement nous sommes destinés à être perpétuellement le jouet d'une illusion, alors cette volonté de vivre que nous discernons en nous-mêmes et en tout être, ce besoin d'une vie plus ample, plus débordante, sont choses radicalement mauvaises, puisqu'elles doivent aboutir à une éternelle déception.

On sait que Schopenhauer a été, au siècle dernier, le grand pontife du pessimisme, après Léopardi, qui en fut, sinon le premier, du moins le plus amer théoricien. L'un et l'autre méprisent la femme, profanent l'amour et maudissent la vie. « Léopardi écrit : Les hommes sont en général ce que les maris sont en particulier. Pour vivre en paix ils ont besoin de croire à la fidélité de leurs femmes et ils y croient, chacun pour soi, alors que la moitié du monde sait à quoi s'en tenir. De même pour vivre agréablement dans un pays, il faut le prendre pour l'un des meilleurs de la terre habitable et ainsi fait-on[1]. » Il n'y a d'espoir que de sortir de la vie le plus ra-

[1] Cité par Fierens-Gevaert, *La tristesse contemporaine*, Paris, Alcan. 1899.

pidement possible, pour échapper aux inutiles angoisses, aux souffrances sans raison.

Schopenhauer est le métaphysicien de cette doctrine. Au fond de l'être, il y a le vouloir être, la volonté, donc un désir, donc une souffrance. Le seul remède est, par la chasteté absolue, d'arrêter le vouloir être. On peut répondre : cela diminuera-t-il notre misère présente ? N'est-ce pas plutôt l'augmenter ?

M. Fierens-Gevaert, à qui j'emprunte cette analyse ajoute : « Schopenhauer ne pratiqua du reste pas sa philosophie. Il s'est soumis au génie de l'espèce sans en accepter la responsabilité. Il a failli au véritable devoir de l'homme. Il n'a pas connu la joie de revivre en d'autres êtres nourris de son travail... Puisqu'il a contemplé la vie en simple spectateur et redouté d'y jouer un rôle, pouvait-il avoir une notion bien nette de la misère humaine ? Ne devait-il pas ignorer que le plus rude effort entraîne souvent la joie la plus pure[1] ? »

Il y a du vrai dans ces remarques. Pourtant il faut observer que les inconséquences d'un penseur ne condamnent pas forcément sa doctrine. Et, malgré tout, Schopenhauer est encore un idéaliste. S'il condamne la réalité, c'est au nom d'un idéal de vie, de bonheur, qu'il porte en soi. Sur des bases métaphysiques analogues, un homme d'un tempérament différent pourrait édifier une philosophie plus consolante et proposer autre chose que l'extinction de tout désir dans le nirvâna et le suicide universel.

Du reste la preuve est faite. Sur le fondement de Schopenhauer on a édifié un pessimisme tout aussi radical, mais retourné, si l'on ose dire. Nietzsche a donné à notre siècle immoral et impie, à notre génération dont le culte s'adresse à l'argent, à la force et à la volupté, à nos contemporains qui parlent de politique réaliste, et qui, en affaires, ne s'embarrassent guère de scrupules, la morale de leurs désirs. Il a eu la prétention inouïe de renverser le système de valeurs morales admis, du moins en théorie, pour le remplacer par un sys-

[1] Fierens-Gevaert, ouv. cité, p. 81.

tème inverse ; il a voulu appeler, en d'autres termes, le bien mal et le mal bien ; il n'a pas craint d'en tirer vanité, et de prêcher le nihilisme du devenir absolu sans unité et sans finalité[1].

L'ancienne table des valeurs, consacrant ce que Nietzsche appelle la morale des esclaves, — le Christianisme, — plaçait au premier rang la pitié. « La nouvelle loi que je promulgue pour vous, dit Zarathustra, la voici : Soyez durs[2]. » La pitié, c'est la suprême tentation. Le surhomme doit être dur pour lui-même, vouloir la vie « tropicale » c'est-à-dire exubérante, avec ses plus grandes oscillations, ses plus enivrantes victoires, ses suprêmes défaites, « il doit marcher au devant de sa suprême espérance et de sa suprême douleur, tout à la fois[3]. » Il faut qu'il soit dur aux autres. A tous les faibles, les lâches, il doit dire : Tuez-vous. Il doit faire souffrir. « Savoir souffrir est peu de chose ; de faibles femmes, même des esclaves passent maîtres en cet art. Mais ne pas succomber aux assauts de la détresse intime et du doute troublant quand on inflige une grande douleur et qu'on entend le cri de cette douleur, — voilà qui est grand, — voilà qui est une condition de toute grandeur[4]. » De plus le sage doit apprendre à rire, à rire par delà lui-même. « Cette couronne du rire, cette couronne de roses ; à vous, ô mes frères, je la jette. J'ai sanctifié le rire ; hommes supérieurs, apprenez à rire[5]. »

Telle est la foi que Nietzsche veut opposer à la religion du sacrifice, à la religion du Crucifié. Le problème qui se pose est celui du sens de la souffrance. A-t-elle un sens chrétien ou un sens tragique ? Dans le premier cas, elle est la route qui mène à la vie sainte, dans le second, la vie est assez sainte par elle-même pour justifier même une somme immense de douleur. « L'homme tragique dit : Oui, même à la

[1] Voyez *Etudes sur la philosophie morale au XIXe siècle*, Alcan 1904. Leçons professées à l'école des hautes études sociales. — Nietzsche, par Lichtenberger.

[2] Lichtenberger, *Fréd. Nietzsche*. Paris 1908. Nietzsche, *Werke*. VI, 312.

[3] Ouv. cité, p. 155 (W. V. 204).

[4] Ouv. cité, p. 156 (W. V. 245).

[5] W. VI, 428, 430.

souffrance la plus amère ; il le peut, tant est grande sa force, sa richesse, sa puissance d'enthousiasme. Le chrétien dit : Non, à la vie terrestre la plus heureuse, si grande est sa faiblesse, son dénuement, que la vie sous toutes ses formes lui est une souffrance... Le Dieu crucifié est un anathème sur la vie, un avertissement que nous devons nous déprendre d'elle ! Dionysos mis en pièces est une promesse de vie, de vie indestructible, éternellement renaissante. » Seulement cette vie indestructible est un éternel recommencement, sans raison et sans but. C'est la doctrine du retour éternel. « Au lieu de maudire la réalité, il faut abjurer tout pessimisme, promener sur l'univers un regard plein d'amour, de bonne volonté, de reconnaissance, dire : Oui, à la réalité tout entière, consentir joyeusement au recommencement de toute chose, se vouloir soi-même toujours et encore ; vouloir encore une fois tout ce qui a été, vouloir d'avance tout ce qui sera[1] ! »

Max Stirner, poussant à l'extrême l'hégélianisme nihiliste d'un Feuerbach, avait dit la même chose, mais son livre[2] n'avait frappé que les spécialistes, tandis que les thèses de Nietzsche, grâce au prestige du style dont il sut les revêtir, ont eu un retentissement énorme. Vous remarquez combien elles sont en rapport étroit avec ce monisme biologique de Hæckel ou de Le Dantec dont nous avons tant parlé. Qu'est-ce que le retour éternel, si ce n'est la conception moniste transformée par le sentiment en objet d'épouvante et d'adoration tout à la fois ? C'est bien la conception contemporaine de la vérité scientifique que Nietzsche a transportée dans l'absolu ; il a constitué, si l'on peut associer des termes aussi dissemblables, la religion de l'irréligion : la religion de l'homme qui a percé à jour toutes les illusions, y compris celle de la conscience morale, et, sachant que le monde est voué à un éternel malheur, rit de ce malheur, d'un rire éclatant et cynique, d'un rire qui tend, comme la vie même, à se dépasser toujours lui-même ; la religion de l'homme, enfin,

[1] *Lichtenberger*, ouv. cité.

[2] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*.

qui en est réduit à se prendre soi-même, dans son néant, comme l'unique objet de son adoration.

Il faudrait se hâter vers une conclusion. Il y aurait pourtant encore bien des nuances de l'incrédulité contemporaine qu'on pourrait examiner. Nous n'avons pas parlé de ce pauvre Verlaine, dont la vie symbolise celle de l'humanité péchante, souffrante, suppliante ; il se relève un jour, veut expier, mais retombe dans la fange, après avoir chanté, comme personne, la paix intérieure que donne le Christ. Nous n'avons rien dit non plus des mystiques, sincères ou cabotins, de ces tripoteurs d'extase, comme on les a appelés, Huysmans, Péladan, et d'autres dont la religiosité n'est qu'une nouvelle façon de volupté. Faudrait-il en excepter Mæterlink dont le succès a été si grand, et qui a trouvé des adeptes un peu partout ? Pourrait-il montrer à une humanité fatiguée le secret de vivre et de vaincre la douleur en l'acceptant ? Son mysticisme est trop éclectique et nébuleux, trop décevant. Sous les images poétiques il y a le néant ; on l'a caractérisé comme « un demi-poète qui a revêtu du prestige d'un style imbu encore de mysticité, un rationalisme sévère, sans religion[1]. » Il y aurait là une étude à faire ; mais il faut s'arrêter et résumer.

Conclusion.

La science contemporaine, — je devrais dire : une certaine science contemporaine, — prétend tout expliquer et démasquer toute illusion. Pour elle, il n'y a plus de responsabilité, plus de devoirs. Tout se réduit à un mécanisme éternellement en mouvement, sans origine et sans but. Et pourtant l'illusion demeure : le monde des phénomènes nous paraît toujours réel ; notre moi aussi, et, malgré la souffrance, malgré la mort inévitable, l'instinct de la vie nous pousse en avant[2]. A l'épreuve, nous avons reconnu que la loi de la vie

[1] *Etudes sur la philosophie morale au XIXe siècle.* Préface de M. Darlu.

[2] M. Le Dantec explique d'une façon ingénieuse cette contradiction : nous savons que nous devons mourir mais nous ne croyons pas à la mort, parce que

est l'expansion de la vie, non dans un sens égoïste, mais vers une vie plus large, plus généreuse, aboutissant au sacrifice. C'est l'antinomie fondamentale de la vie morale : donner sa vie pour la retrouver.

Mais encore faut-il, pour admettre cette loi avec joie et confiance, croire à un but. Si tout fait de conscience, comme le dit M. Le Dantec, n'est qu'un épiphénomène sans importance excepté pour celui qui l'éprouve, si la notion de finalité est à reléguer parmi les superstitions du passé, le but ultime de l'évolution universelle absolument vain, alors nous n'avons le choix qu'entre deux alternatives : ou le pessimisme déprimant et désespéré de Schopenhauer, ou le pessimisme ricanant et forcé de Nietzsche, plus triste que le premier, triste comme le rire convulsif d'une grande douleur qui frise la démence. On ne s'étonne pas que Nietzsche soit mort fou ; lui, qui entendait substituer une nouvelle échelle de valeurs à celle que Jésus a imposée à l'humanité, il a succombé, après avoir rêvé d'être le surhomme, en se désignant comme « le crucifié. »

Il faudrait au siècle un miraculeux renouvellement. Nous croyons, nous, chrétiens, en posséder le secret. Mais comment le faire entendre au monde qui ne nous écoute plus ? Comment prêcher le Christ à une génération qui s'enorgueillit de sa science et se fait une âme de bronze pour supporter l'idée terrible de ce retour éternel sans but et sans raison qui glaçait d'épouvante l'âme d'un Nietzsche ? Dieu seul le sait. Mais je crois qu'il ne faut pas désespérer. Il y a de la tristesse dans l'âme contemporaine, parce qu'il y a de la souffrance dans le monde. Pour les uns, cette tristesse conduit à la mort ; elle mènera les autres à la vie ; car elle les mène à Dieu. Nous en connaissons tous qui ont suivi ce chemin. Il en est un dont l'exemple a étonné le monde : Tolstoï. Parti du pessimisme de Schopenhauer, l'auteur de la *Sonate à Kreuzer* a découvert la religion de la pitié dans le contact avec le petit peuple et avec l'Evangile, chez les

nous n'avons pas dans notre hérédité l'expérience de la mort de nos ascendants. Ils ne sont morts qu'après nous avoir procréés. *L'athéisme*, p. 104.

humbles et dans le message de paix aux humbles. Peut-être a-t-il gardé, après sa conversion, un tempérament de pessimiste, et cela explique-t-il ce qu'il y a d'incomplet chez lui, le côté trop passif de sa conception morale. Tolstoï, c'est Schopenhauer plus l'Evangile, Schopenhauer transformé par l'Evangile du pardon et de la miséricorde.

Que serait Nietzsche plus l'Evangile, Nietzsche transformé, retourné, converti par l'Evangile du salut? Il viendra peut-être un jour, celui qui présentera à sa génération, avec le prestige de style, la force de génie, l'originalité d'un créateur de valeurs nouvelles, le vieux message de la Rédemption et de la vie.

Mais, après tout, s'il ne vient pas, cet homme de génie, qu'importe? Le christianisme ne compte pas sur la sagesse humaine, mais sur la puissance de Dieu. Il suffit que dans beaucoup de cœurs, si humbles soient-ils, la transformation morale s'opère et que le moi qui dit trop souvent : Oui, au mal, oui, à la vie égoïste et dure, apprenne à dire : Oui à cette vie plus haute et plus riche, plus intense, vie divine et vraiment éternelle, la vie d'amour, de consécration, de sacrifice, que le Christ nous a révélée.

Sans doute, il y aura toujours, parmi les chrétiens les plus authentiques, deux types difficiles à concilier : les ascètes et les héros ; ceux qui exaltent la passivité et ceux qui se jettent dans la mêlée ; ceux qui pleurent et ceux qui chantent, — le chant, c'est le rire vraiment sanctifié ; — au dessus d'eux, unissant ces contrastes, est le Christ qui a été mort et qui est vivant, qui est descendu dans l'abîme de la souffrance pour ses frères et que le croyant contemple assis à la droite de Dieu.

L'incrédulité pourra échafauder système sur système. La souffrance humaine, la souffrance universelle la ramènera toujours à ce dilemme : ou bien un but, ou bien pas de but ; une raison à l'univers et à la vie, ou bien pas de raison. Et le problème se posera toujours plus nettement, car on ne persuadera pas à l'humanité, qui veut vivre, que la question n'a pas de sens.

Je suis convaincu qu'à cette question, loyalement examinée, la personne du Christ apparaîtra toujours plus aux hommes de conscience et de cœur comme la réponse et la seule réponse suffisante. Et cela à cause de ce qu'il a été, par le fait de son apparition dans l'histoire, et par la permanence de son action dans le monde et sur les âmes. Il sera toujours plus reconnu pour ce qu'il est vraiment : la fleur d'aspiration de l'humanité, selon le mot de Secrétan, et la réponse de Dieu aux soupirs qui montent de la terre. Il a été l'homme de douleur qui a triomphé de la douleur dans la douleur et par la douleur même, acceptée et voulue pour le bien d'autrui. L'idéal que sa vie nous propose continuera à s'imposer à nous parce que nous n'en pouvons pas concevoir de plus élevé et que Jésus a été ainsi le vrai surhomme, l'intention suprême de Dieu et le terme de notre création actuelle : « Tout a été fait par lui et pour lui. » Telle est l'interprétation moderne du mystère de la préexistence.

Et la théodicée ? la justice de Dieu ? et tous les problèmes redoutables auxquels M. Wilfred Monod vient de donner une nouvelle actualité[1] ?

Les traiter serait élargir le problème, car il ne s'agit plus de la souffrance mais du mal. Nous sommes arrivés à établir la possibilité, la légitimité d'une conception religieuse, j'aimerais mieux dire d'une attitude religieuse, en face de l'univers. Et l'on peut évidemment reprendre tous les problèmes à ce point de vue, y compris le problème de la souffrance. Mais la solution ne peut jamais être que personnelle. Puisque la foi est avant tout une attitude intérieure, si elle implique certains concepts et s'allie mieux avec certaines conceptions métaphysiques, elle leur prête néanmoins un caractère subjectif indéniable. Les images, les symboles qui les expriment, empruntés à une réalité que nous ne connaissons pas davantage, voilent, sans les supprimer, les antinomies irréductibles qui sont au fond de tout. Quand il a retrouvé Dieu comme son Père, l'homme peut accepter de

[1] M. W. Monod, *Aux croyants et aux athées*. Paris, 1906.

marcher dans la nuit. Et pour le problème de la souffrance posé d'une façon pratique, directe, personnelle, la réponse de la foi à toutes les objections, à tous les doutes, se résume dans cette affirmation : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu ; » ou mieux encore dans ces simples mots : « Je m'en remets à Dieu. »

Quant au problème de l'origine du mal et de sa fin, il n'était pas, je pense, dans mon sujet de le traiter. Et, je crois qu'en ces matières nous devrons, beaucoup plus que nous ne l'avons fait jusqu'ici, nous autres théologiens, apprendre à dire en reprenant un mot célèbre : *Ignoramus et ignorabimus*. Mais pour cela notre situation, je l'ai assez montré, n'est pas inférieure à celle de l'incrédulité. L'aveu loyalement consenti de notre ignorance présente ne peut que la rendre plus forte. Car il nous reste l'espérance. Le disciple de Jésus-Christ a des raisons, pour lui suffisantes, de croire à une réalité suprême dont il attend la manifestation. S'il dit : « Aujourd'hui je connais en partie, » il ajoute : « Alors, je connaîtrai comme j'ai été connu. »

DE LA RÉÉDITION DE L'ŒUVRE DE VINET [1]

PAR

A. CHAVAN

Chargé de vous présenter notre projet d'une réédition des œuvres d'Alexandre Vinet, nous pouvons nous dispenser de toute une partie de la tâche, que nous eussions accomplie avec la plus grande joie, et qui eût consisté à justifier à vos yeux les vastes desseins que nous avons formés. Il n'est point nécessaire de dire à une assemblée d'admirateurs et de disciples de Vinet, l'intérêt puissant, l'importance grandissante, la valeur toujours plus largement reconnue, la haute portée à la fois historique et actuelle, de ses ouvrages débordants des trésors de la pensée aussi bien que des richesses de l'expérience religieuse et morale. Vous savez trop à quelle hauteur de vues une conscience scrupuleuse unie à une charité profonde ont élevé son appréciation littéraire, pour que nous sentions le besoin de venir vous en parler ici. Vous nous permettrez donc de prendre pour point de départ, la certitude que vous avez accueilli avec joie le projet de réédition dont nous vous apportons les lignes essentielles, et de considérer comme une conquête déjà terminée celle de votre intérêt, de votre sympathie, de votre appui effectif, et, j'ose dire, pour me résumer en un mot, de votre cœur.

Ce n'est donc pas en première ligne (tout en réservant

[1] Rapport présenté, au nom du comité provisoire, à l'assemblée réunie le 23 avril 1908 dans une des salles du Palais de Rumine, à Lausanne, et qui a constitué définitivement la *Société d'édition Vinet*.

votre approbation, cela va sans dire) une question de principe que nous avons tenu à vous soumettre ; il s'agit avant tout de concentrer notre effort sur l'étude pratique des propositions que nous allons vous faire, et des moyens les plus propres à en assurer la réalisation. Nous vous les présentons au nom d'un comité composé à l'origine de M. de Loës, professeur de théologie et recteur de l'Université de Lausanne, président, M. Henri Vuilleumier, professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, notre président actuel, M. Philippe Bridel, professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise libre vaudoise, M. Sirven, professeur de littérature française à la Faculté des lettres de Lausanne, M. Charles Burnier, professeur de littérature romande à la même Faculté, M. Schrœder, professeur à la Faculté de l'Eglise libre, M. Gagnebin, pasteur, M. Emile Cuénod, ingénieur, et M. Chavan, pasteur et chargé de cours à l'Université. Hélas ! la mort a passé déjà deux fois dans nos rangs; MM. de Loës et Gagnebin ne sont plus là, à l'heure où nous allons entrer dans la période des réalisations pratiques d'un rêve qu'ils ont eux aussi caressé avec amour. Ce double deuil jette son voile de tristesse et de regrets sur cette journée, comme il l'a jeté sur nos derniers travaux. Puisse, par nos efforts, leur impulsion rester féconde.

* * *

Nous vous apporterons, Messieurs, surtout des conclusions. Toutefois, il nous paraît indispensable avant de les formuler ici, d'exposer aussi brièvement que possible les constatations de fait qui nous les ont suggérées.

Rappelons d'abord en quelques mots la genèse de l'œuvre de Vinet. Outre un grand nombre de brochures et d'articles, notre illustre penseur a publié lui-même les volumes suivants :

En 1826, le *Mémoire en faveur de la liberté des cultes.*

En 1829, l'*Essai sur la conscience et sur la liberté religieuse.* Ces deux ouvrages ont été insérés en seconde édition dans le volume posthume intitulé : *La liberté des cultes*, paru en 1852.

De 1829 à 1830, la *Chrestomathie française*, — deuxième édition 1833-1836, troisième édition 1838-1841, quatrième édition 1843-1850 (les deux premiers volumes de cette dernière édition furent encore préparés par Vinet lui-même).

En 1831, les *Discours sur quelques sujets religieux*, — deuxième édition 1832, troisième édition 1836, quatrième édition 1845.

En 1837, *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*, dont les éléments ont été dispersés ensuite dans les œuvres posthumes.

En 1841, les *Nouveaux discours*, — deuxième édition en 1842.

Enfin en 1842, l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses*.

Si nous passons maintenant aux ouvrages posthumes du grand moraliste lausannois, voici les renseignements que nous avons recueillis soit dans les préfaces mises en tête de ces volumes, par leurs éditeurs, soit dans quelques lettres écrites par l'un d'entre eux.

Le premier volume, qui parut en 1847, l'année même de la mort de Vinet, à savoir les *Etudes évangéliques*, s'ouvre par quelques pages signées des initiales de Henri Lutteroth, le directeur du *Semeur*. Il y explique qu'en mettant ce recueil sous presse, il n'a fait qu'exécuter un mandat qui lui avait été personnellement confié par l'auteur. Mais, déjà cette préface parle d'un groupe d'amis qui vont assumer la tâche de publier une édition des œuvres de Vinet ; en effet, les pages introductives des volumes qui paraissent dans la suite, sont toujours intitulées : « Avertissement *des éditeurs*. » Ce groupe d'amis se composait de quatre hommes : les professeurs Charles Secrétan et Samuel Chappuis, le pasteur Scholl et Alexis Forel, avec qui travaillaient deux dames, Mme Alexis Forel et surtout Mme Vinet. C'est à la plume de cette dernière qu'étaient dues, en général, les copies préparées pour l'impression, lorsqu'on ne disposait pas d'un manuscrit autographe. Celle-ci se faisait à Paris, par les soins de Henri Lutteroth, qui se tenait en relation constante avec le comité lausannois, auquel il pouvait fournir bien des ren-

seignements utiles, car il avait en main plus d'une lettre où Vinet lui avait exprimé ses désirs et ses plans de publications.

Nous venons de dire que, parfois, on ne disposait pas d'un manuscrit autographe. En effet, tandis que certains volumes, les *Etudes évangéliques* et les *Nouvelles études évangéliques*, furent formés de morceaux que Vinet avait laissés prêts à paraître; tandis que plusieurs autres furent composés d'articles que l'auteur avait publiés lui-même en divers recueils périodiques, il y en a dont le texte ne put être établi qu'en combinant, avec les notes dont Vinet s'était servi pour donner ses cours, les rédactions prises par quelques-uns de ses meilleurs élèves. L'un des membres du comité semble avoir éprouvé quelques scrupules au sujet de cette façon de procéder : « Nous avons peut-être dépassé notre rôle d'éditeurs, » écrivait un jour Samuel Chappuis. Et cependant, tout bien considéré, nous ne pouvons qu'éprouver un sentiment de reconnaissance pour un travail long, difficile, auquel nous devons la mise en lumière de tant de pensées profondes, qu'autrement nous eussions toujours ignorées. Vinet n'est pas le seul dont l'œuvre n'ait pu être conservée qu'en subissant, au moins dans quelques parties, ces remaniements à coup sûr regrettables ; n'en fut-il pas ainsi, par exemple, pour maint écrit d'Aristote ? Au moins avons-nous la chance, dans le cas de Vinet, d'être bien renseignés ; les éditeurs indiquent loyalement, en tête de chaque volume, sur quelle base le texte en a été établi, et quand il y a mélange de morceaux autographes et de morceaux artificiellement composés, chacun de ceux qui appartiennent à cette dernière catégorie est signalé par des crochets. Il est un volume toutefois, celui qui est consacré aux *Moralistes aux XVIe et XVIIe siècles*, où l'on a négligé de marquer cette distinction.

Nous estimons qu'on peut, en somme, avoir pleine confiance dans le travail des éditeurs. D'une part, opérant au lendemain de la mort de Vinet avec la collaboration de sa veuve, alors qu'ils avaient sous la main tous les moyens désirables d'information, de comparaison, d'explication, les éditeurs se trouvaient dans les meilleures conditions possi-

bles, et l'on ne saurait nier qu'ils n'aient travaillé *con amore*, ne s'épargnant aucune peine pour arriver à établir aussi exactement que possible ce qu'avait dit le défunt, dont le moindre souvenir leur était sacré. D'autre part, il y avait dans leur nombre des hommes nettement conscients de ce que réclame l'exactitude scientifique. L'un d'entre eux, rappelant dans la préface aux *Discours religieux*, p. XI, ce que Vinet lui-même avait dit sur ce sujet à propos des découvertes de Victor Cousin concernant la première édition des *Pensées* de Pascal, ajoutait : « Les éditeurs des œuvres de M. Vinet auront toujours ces paroles présentes à l'esprit. Un soin scrupuleux à surveiller la reproduction fidèle de la pensée de notre ami est envers sa mémoire le premier besoin de notre profonde reconnaissance et de notre tendre respect. »

Il est cependant un regret qu'on peut éprouver. Vinet avait donné en 1837, sous le titre de *Essais de philosophie morale et de morale religieuse, suivis de quelques essais de critique littéraire*, un recueil de quinze morceaux, qui n'étaient pas tous, il faut l'avouer, étroitement unis les uns aux autres. Il semble, néanmoins, qu'il eût fallu respecter l'intégrité de ce recueil, tandis que les éditeurs ont pris deux de ces morceaux pour les joindre au volume sur les *Moralistes aux XVIe et XVIIe siècles*, et ont introduit les autres dans les *Mélanges*, à l'exception du quinzième qu'ils ont simplement abandonné.

L'ouvrage que nous venons de mentionner fut la dernière production du comité d'édition. Depuis la mort de Vinet, jusqu'en 1861, il avait publié chaque année au moins un volume, parfois davantage ; mais il y eut alors huit ans d'intervalle, et ce n'est qu'en 1869 que parurent enfin les *Mélanges*. Ce n'est qu'après bien des hésitations que la composition de ce recueil avait été arrêtée : « Si les éditeurs, lisons-nous dans l'Avertissement, n'ont éprouvé aucune incertitude sur la convenance de publier ces fragments, ils n'ont pas pensé qu'il leur fût permis d'y joindre des pièces moins achevées, quoique M. Vinet en eût laissé plusieurs entièrement écrites de sa main. La même réserve leur était

commandée pour ses poésies familières, exclusivement destinées à sa famille et à ses amis. » Une lettre de Samuel Chappuis nous apprend que certains membres du comité avaient songé à étendre la liste des morceaux à publier ou à republier, de manière à former deux volumes de Mélanges au lieu d'un. Le Comité avait songé aussi à donner un choix de *lettres* de Vinet, accompagné d'une notice biographique. On sait que ces désirs ne furent réalisés que plus tard; en 1875, Eugène Rambert donna l'admirable *Vie de Vinet*, que chacun connaît, et en 1882 il publia, de concert avec Ch. Secrétan, deux volumes de *Lettres de Vinet*. Quant aux *Poésies*, elles ont été éditées par les soins d'Henri Lecoultre, en 1890.

* * *

Voilà, messieurs, pour le passé. Considérons maintenant quel est l'état actuel de ces publications et quels sont les besoins qui se manifestent dans le public; nous verrons ensuite comment les satisfaire. En d'autres termes, recherchons quelle est la situation présente, au double point de vue de l'offre et de la demande.

L'offre d'abord.

Après enquête auprès de M. Fischbacher[1], à Paris, nous sommes arrivés à des constatations préliminaires, qui nous ont en quelque sorte imposé l'orientation de notre projet. On se plaint un peu partout de ce que les volumes de Vinet sont introuvables; on s'en arrache jusque chez les bouquinistes des exemplaires parfois fort abîmés, on les paie même en librairie ancienne un prix supérieur au prix de vente primitif; des voix s'élèvent, de Suisse, de France, de Hollande, pour en demander la réimpression, et, sans compter ce qui peut se trouver dans différentes librairies, il reste encore chez M. Fischbacher plus de six mille volumes de Vinet!.... Ce chiffre est imposant; il pourrait éveiller chez quelques personnes des doutes au sujet de l'opportunité de la réunion que nous avons convoquée. Je m'empresse d'ajouter qu'il faut en

[1] Les indications qui suivent nous ont été fournies par M. Fischbacher le 22 mars 1907.

décomposer les éléments pour se rendre un compte exact de sa signification. En effet, dans ce nombre figurent 1852 exemplaires des *Etudes sur Blaise Pascal*, réimprimées en 4me édition, en 1904, par M. Fischbacher, et 2152 exemplaires des *Moralistes aux XVIe et XVIIe siècles*, publiés également par M. Fischbacher en 2me édition, en 1904. Ces deux réimpressions, toutes récentes, constituent donc déjà les deux tiers du stock existant.

L'autre tiers se subdivise à son tour de la manière suivante :

a) 449 exemplaires des ouvrages ayant trait à la *question ecclésiastique* : soit *Essai sur la manifestation*, 26 ; *Liberté des cultes*, 180 ; *Liberté religieuse*, 243.

b) 577 exemplaires des ouvrages de *critique*, littéraire ou morale, soit : *Histoire de la littérature au XVIIIe siècle*, 75 ; *Histoire de la Prédication parmi les Réformés de France*, 411 ; *Poètes du siècle de Louis XIV*, 11 ; *Mélanges*, 80.

c) 1269 volumes *théologiques ou religieux*, soit : *Théologie pastorale*, 535 ; *Etudes évangéliques*, 291 ; *Nouvelles études évangéliques*, 398 ; enfin une cinquantaine de brochures.

Il suffit de comparer cette liste avec celle des publications de Vinet, pour constater que les œuvres épuisées sont : les *Discours*, les *Nouveaux discours*, les *Méditations évangéliques*, les *Etudes sur la littérature française au XIXe siècle*, l'*Homilétique*, *Education, famille et société*, sans compter les *Essais de philosophie morale*, démembrés comme nous l'avons dit plus haut, et les *Poètes du siècle de Louis XIV*, dont les onze exemplaires restants doivent se trouver, comme une bonne partie de leurs congénères, en assez piteux état.

Après l'offre, la demande.

Ici, messieurs, il assez difficile de fournir des chiffres précis. Toutefois, il n'est pas impossible de se faire une idée de ce qu'elle a été, et de ce qu'elle continue à être. Ce sont les ouvrages que nous avons appelés religieux qui ont été et sont encore aujourd'hui les plus recherchés. Les *Discours* sont épuisés en 6me édition, les *Nouveaux discours* le sont en 4me édition, et les *Méditations évangéliques* en 2me édition.

Pour donner à ces indications leur vraie portée, je rappelle que les *Discours* ont eu quatre éditions et les *Nouveaux discours* deux éditions du temps de Vinet, tandis que les *Méditations* sont posthumes ; ce qui ramène exactement au même niveau le succès de ces différents ouvrages. Depuis la mort de Vinet, le public en a consommé deux éditions. C'est également leur deuxième édition que les *Etudes* et les *Nouvelles études* achèvent actuellement de vivre, et j'ajoute, auraient achevé de vivre si le public religieux ne les croyait pas épuisées. Si nous poursuivons notre examen, nous constatons que l'*Homilétique* est introuvable en seconde édition, que *Education, famille et société* l'est en première édition, celle de 1855, et n'a pas été réimprimé, que la *Théologie pastorale* a été publiée en troisième édition, en 1889, que l'*Histoire de la littérature française au XVIIIe siècle* est bientôt écoulée en seconde édition. Par contre, les *Mélanges* se vendent en première édition ; il est vrai qu'ils datent de 1869 ; les *Poètes du siècle de Louis XIV* achèvent leur première édition, ils sont de 1861 ; l'*Histoire de la prédication* reste encore plus en arrière : M. Fischbacher en possède plus de 400 exemplaires, première édition, parue en 1860, tandis que les *Etudes sur la littérature française au XIXe siècle* ont eu deux éditions, qui sont complètement vendues. Dans cette catégorie d'écrits, c'est évidemment l'œuvre à rééditer en premier lieu. Enfin, l'*Essai sur la manifestation* termine sa seconde édition, qui date de 1858 ; on trouve encore la *Liberté de cultes*, recueil composé en 1852 ; et le volume intitulé *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, publié en 1854, laisse chez l'éditeur, en première édition, un stock de 250 exemplaires.

Nous concluons de ce rapide exposé que la demande est grande, relativement parlant, soit en ouvrages religieux soit en ouvrages de critique littéraire, et qu'elle est plus faible en écrits traitant de la question ccclésiastique, catégorie dans laquelle seul l'*Essai sur la manifestation* écoule en cinquante ans une seconde édition.

* * *

Telle étant la situation, que convenait-il de faire? Frappées de recevoir de différents côtés, de Suisse comme du dehors, des encouragements et des appels partis des points les plus divers de l'horizon ecclésiastique, théologique ou littéraire, quelques personnes ont pris l'initiative de réunir le comité au nom duquel nous avons l'honneur de vous adresser le présent rapport. Ce comité a tenu plusieurs séances, au cours desquelles la question d'une réédition a été très sérieusement examinée.

L'idée qui sembla prédominer au premier abord, fut celle d'élaborer une grande édition scientifique de l'œuvre intégrale d'Alexandre Vinet. Un projet si grandiose constituait pour le groupe d'admirateurs que nous étions, une tentative des plus attrayantes. Cette grande édition se serait adressée à la fois au public en général et aux spécialistes, car les volumes auraient été mis en vente séparément ; elle aurait rendu possible une vue d'ensemble définitive de toutes les faces du génie de Vinet, et facilité l'éclosion d'un jugement solide au milieu du dédale actuel des appréciations divergentes et contradictoires. On comptait que la publication d'une grande édition complète aurait plus de chances de succès auprès du monde cultivé qu'une simple réimpression partielle ; quelques Mécènes nous viendraient en aide, les bibliothèques, les universités, l'Etat lui-même, des sociétés peut-être, soutiendraient financièrement l'entreprise ; et les plus larges perspectives se déployaient devant nos yeux ; il nous semblait dejà contempler une magnifique rangée de trente à trente-cinq volumes, où le texte serait richement enguirlandé d'introductions, de variantes, de notes explicatives claires et abondantes, bref un monument littéraire qui fût digne de notre grand moraliste vaudois.

Mais voici, des scrupules nous sont venus. Ils nous étaient suggérés par la vulgaire question d'argent qui gâte tout, qui édifie parfois, mais fait crouler plus souvent encore les plus nobles des rêves ! Déjà ce chiffre de trente à trente-cinq vo-

lumes nous rendait perplexes. Et nous le fûmes bien plus encore, après l'enquête préliminaire à laquelle se livrèrent vos deux rapporteurs, M. Bridel et celui qui a l'honneur de vous parler. Au cours des longues heures passées à fouiller les nombreux matériaux déposés à la Bibliothèque de la Faculté de l'Eglise libre, ils examinèrent (sans les lire toutes, cependant!) les mille à douze cents lettres inédites, les plis très nombreux, le fouillis des papiers, petits ou grands, de toute nature, le mystérieux Agenda, qu'on ne feuillette qu'avec un frémissement d'émotion, les cours et débris de cours, les sermons et plans de sermons, puis toute la collection du *Semeur*, où tant d'articles de Vinet restent encore inexploités, puis les ouvrages déjà publiés, dont ils collationnèrent les éditions successives,... et le résultat de ces poudreuses recherches fut assez déconcertant; on se trouvait en présence d'un monde, où la multiplicité des matériaux laissait une impression formidable de chaotique immensité. Que publier, de tout cela? L'ensemble? Alors c'était non plus trente, mais quarante volumes à préparer;... qui les achèterait? Faire un choix? Mais que choisir? Où fixer une limite? Il y a telle lettre, tel article du *Semeur*, où une pensée intéressante, un fait important serait digne d'être mis en vedette, mais le plus souvent il est impossible de l'arracher à son contexte; et le reste n'est pas d'un intérêt assez capital pour rentrer dans notre publication. Déjà les éditeurs de la première édition posthume ont passé par des angoisses semblables; ils ont eu même l'impression qu'ils publiaient trop, par crainte de laisser échapper des éléments essentiels; il en a déjà beaucoup paru, de ce « Vinet entre crochets, » comme le disait M. Vuilleumier dans l'une de nos séances, de ce Vinet dans lequel se trouvent certes des pages fécondes, où le génie du maître est immédiatement reconnaissable, mais dans lequel, par ailleurs, on ne sait jamais si c'est Vinet ou si c'est l'étudiant qui parle, de ce Vinet dont parfois Vinet n'eût point toléré la publication.... D'autres difficultés se présentaient encore, d'ordre pratique surtout. Permettre l'acquisition fragmentaire d'une édition intégrale, n'est-ce pas se condamner, pour

les beautés de la symétrie, à faire presque en pure perte les frais d'élaboration d'un certain nombre de volumes? Ne mettre en vente que le bloc, c'est exclure les acquéreurs modestes et forcer les autres à s'encombrer des volumes religieux pour avoir les œuvres littéraires, ou à se charger des mille et quatre cents lettres pour posséder les ouvrages traitant de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il faut tenir compte aussi de l'imposant stock en dépôt chez M. Fischbacher; je sais bien par contre que beaucoup de ces volumes sont dans un état pitoyable, traînant depuis cinquante ans chez leurs propriétaires successifs, qui ne leur ont pas toujours prodigué les soins nécessaires. Nous avons vu d'ailleurs avec quel soin l'édition primitive a été élaborée; il est impossible d'annuler sans autre forme de procès le résultat d'un travail si sérieux; et pourtant il n'est guère admissible d'incorporer sans fâcheux disparates les volumes existants à l'édition que nous aimerions préparer. C'est pour tous ces motifs, qu'après avoir mûrement examiné les choses, nous nous sommes orientés du côté d'une publication partielle, dans les conditions dont il nous reste maintenant à parler.

* * *

La solution la plus simple eût été de laisser réimprimer par l'industrie privée, les volumes épuisés et demandés encore. M. Fischbacher l'a fait, de sa propre initiative, pour les *Moralistes* et pour les *Etudes sur Pascal*. D'autres pouvaient imiter son exemple. Il n'y avait qu'à les laisser faire, à leurs risques et périls. Nous n'avons pas osé être à la fois si radicaux et si conservateurs. Incapables de renoncer complètement à notre idée primitive, nous avons adopté une solution intermédiaire. Pour un certain nombre d'ouvrages de Vinet, une réimpression s'impose. Commençons par accomplir ce travail. Mais faisons-le de telle manière qu'il puisse constituer l'amorce de cette grande édition que nous ne cesserons de rêver, et dont plus tard la réalisation peut devenir pratiquement possible. Même réduite à de modestes

proportions, notre entreprise est une œuvre de longue haleine; au cours de son exécution, des besoins nouveaux ou des ressources plus larges peuvent surgir. La première édition a duré vingt-deux ans; même en admettant un travail plus rapide, il reste de la marge; et peut-être, tandis qu'on préparerait les volumes les plus urgents, d'une manière approfondie, scientifique, et si possible définitive, les conditions pourraient-elles se modifier et nous ouvrir des horizons plus étendus. Il s'agirait donc :

1° De publier à nouveau les volumes qui font actuellement défaut. Ce sont :

a) Les *Discours sur quelques sujets religieux*. Il faudrait en donner un texte complet, portant l'indication rigoureusement exacte de toutes les variantes des quatre éditions préparées par Vinet lui-même. Il y aurait lieu d'y joindre une brève introduction générale rappelant l'origine de ces discours. Il est intéressant de constater à ce propos que l'intention de se créer éventuellement un titre à la chaire d'homilétique à l'Académie de Lausanne n'était pas étrangère à leur publication[1].

b) Un travail, accompli selon la même méthode, devrait aboutir à la préparation d'une édition analogue des *Nouveaux discours*.

c) Il faudrait rééditer ensuite les *Méditations évangéliques*, avec des notes explicatives, et dans un ordre chronologique plus rigoureux.

d) Les *Études sur la littérature française au dix-neuvième siècle*.

e) *L'Homilétique*.

f) *Education, famille et société*.

g) *Poètes du siècle de Louis XIV*.

h) *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*, recueil que nous aimerions voir reconstitué tel que Vinet l'avait publié lui-même.

Nous aurions déjà de ce fait huit ouvrages, formant dix

[1] Lettre de Vinet à Grandpierre du 7 juin 1831, publiée dans la *Liberté chrétienne*, 1907, col. 185.

volumes, dont quelques-uns seraient une simple réimpression, mais dont les autres demanderaient une élaboration critique des plus soignées.

Il s'agirait ensuite :

2° De tirer des documents inédits ou dispersés dans des périodiques quelques volumes nouveaux, tels que les suivants par exemple :

a) Un recueil de *Lettres*. Si l'on ne peut songer à exaucer le vœu, qui a été exprimé parfois, de voir imprimer au complet la correspondance de Vinet, du moins pourrait-on examiner s'il serait opportun d'ajouter aux 197 lettres de lui qu'ont publiées Secrétan et Rambert, un nombre plus ou moins grand de lettres à prendre encore dans la collection déposée à la Bibliothèque de la Faculté de l'Eglise libre. Plusieurs centaines de ces lettres n'ont pas été connues de Rambert et de Secrétan. Toutefois, nous avons l'impression que leur publication n'ajouterait aucun trait nouveau à la physionomie de Vinet, et nous doutons fort qu'au point de vue de l'évolution dogmatique de notre penseur, elles nous apportent les lumières décisives que semblent en attendre Fréd. Chavannes, Astié, et Wilfred Monod. Le plus sage serait ici qu'un chercheur patient et sagace, ou une commission de deux ou trois membres, se chargeât de lire ce monceau de missives, et d'en relever les passages intéressants, soit pour en publier une partie, soit pour en faire le noyau historique et documentaire d'un travail analogue à celui que nous a donné de Pressensé sur la base des lettres de Vinet à Lutteroth.

b) Un nouveau volume de *Mélanges* pourrait être formé, en recueillant dans le *Semeur* et dans d'autres publications périodiques, un certain nombre de morceaux qui n'ont pas trouvé place dans l'ouvrage publié en 1869, et dont quelques-uns cependant présentent un réel intérêt. Nous pensons, par exemple, aux articles sur Davel, sur l'abbé Bautain, sur le mal et la matière (à propos d'un livre du baron Guiraud) ; nous songeons surtout à cette remarquable « Lettre aux rédacteurs du *Journal de la société de la morale chrétienne*, »

où, dès 1823, Vinet exposait sa thèse fondamentale sur l'étroite union de la morale chrétienne et du dogme évangélique ; il conviendrait également d'insérer dans ce recueil éventuel l'article sur la « Théologie du réveil, » paru dans la *Réformation au XIXe siècle*, ainsi que les comptes rendus critiques des conférences de Jaques Martin, où, bien peu de temps avant sa mort, Vinet a exposé sa pensée sur la Rédemption. Peut-être aussi serait-ce le lieu de reconstituer la série de ses quatre études sur Adolphe Monod, dont une a été insérée dans les *Mélanges*, deux autres intercalées plus ou moins artificiellement dans l'*Homilétique*, et la quatrième abandonnée.

c) Il faurait d'autre part examiner s'il n'y a plus rien à prendre dans les morceaux et fragments manuscrits laissés par Vinet. Il reste de lui, par exemple, beaucoup de pensées détachées; quelques-unes ont été publiées à la fin des *Mélanges*, quelques autres à la suite des *Lettres;* peut-être un troisième choix mériterait-il encore de paraître. Il faudrait examiner à cet égard ce que l'Agenda et les « petits papiers » renferment d'inédit. Il existe aussi de nombreuses analyses de textes auxquelles Vinet parait avoir attaché un intérêt particulier, car, dans une sorte de lettre-testament adressée à Lutteroth, en juin 1846, il les signalait parmi les choses qui pourraient être publiées après sa mort, et il avait pris soin de marquer d'un signe spécial celles qui lui en paraissaient les plus dignes.

d) Enfin, puisqu'on admet le droit à l'existence de plusieurs volumes où des cours de Vinet ont été publiés selon le procédé de reconstitution dont nous avons parlé plus haut, la question se pose de savoir s'il n'y aurait pas lieu d'en agir de même pour deux cours dont nous possédons le texte établi d'une manière analogue.

L'un est le début de ce cours interrompu par la maladie, sur la *Philosophie pratique du christianisme*, qui « marqua, d'après les juges les plus autorisés (Rambert, II, p. 213), le point culminant de l'enseignement théologique de Vinet. » Le public n'en connaît que quelques fragments, qu'Edmond

de Pressensé a donnés, dans la *Revue chrétienne*, et la leçon d'ouverture qui a pris place dans le volume des *Mélanges*. L'autre cours, intitulé : *De l'ensemble des connaissances humaines*, est une sorte de petite encyclopédie, donnée aux anciennes élèves de l'Ecole supérieure des jeunes filles, dans l'hiver de 1846-47, c'est-à-dire dans les tout derniers mois de la vie de Vinet.

* * *

Tels sont, messieurs, nos projets actuels. Comme vous le voyez, ils comportent la réédition immédiate de dix volumes épuisés, la préparation probable de quelques volumes inédits, et ils ouvrent la voie à une réédition intégrale de toute l'œuvre de Vinet, sans fixer à l'avance la marche d'un travail de longue haleine.

Nous n'entrerons pas ici dans un exposé détaillé des moyens pratiques de réaliser un tel dessein ; c'est en grande partie pour vous entendre, et pour nous entendre avec vous à ce sujet, que nous vous avons réunis ; vos lumières, votre expérience nous seront précieuses à cet égard. Notre comité ne s'est d'ailleurs pas désintéressé de la question, il s'est livré à un examen préliminaire approfondi de tous les points à régler en pareille circonstance, il s'est enquis des conditions d'édition, s'est occupé du format, du caractère, du papier, dans le seul but de se faire une idée approximative du coût de l'entreprise. Il a cherché par quels moyens les ressources nécessaires pourraient être réunies. Il lui a semblé que le plus sage était de commercer par constituer une « Société d'édition Vinet, » dont les membres recevraient gratuitement toutes les publications que la Société ferait paraître, et prendraient à leur charge une ou plusieurs parts de 100 fr., payables au fur et à mesure des besoins. Il s'agirait ensuite de lancer une vaste souscription, englobant toutes les personnes qui s'engageraient, moyennant un prix de faveur, à recevoir, contre remboursement par exemple, les volumes au moment de leur apparition. L'on ne négligerait pas, enfin, de s'adresser aux institutions, sociétés, ou particuliers, qui, désireux de voir publier une

édition définitive des œuvres de Vinet, seraient disposés à y contribuer par des dons, toujours généreux quelle qu'en soit la valeur.

Toutes ces questions-là ne sont point secondaires, certes, et nous aurons à les examiner ensemble, sur la base du projet de statuts que nous avons l'honneur de vous présenter aujourd'hui, et dont la rédaction est l'œuvre de M. Henri Bergier, notaire. Mais nous ne voulons pas nous y attarder davantage dans le présent rapport. Nous sommes persuadés d'avance qu'elles ne resteront point insolubles. Nous venons donc confier nos vastes projets à la sollicitude de cette assemblée, dont la haute compétence égale l'attachement pour l'œuvre et la personnalité de Vinet, et que nous remercions d'avoir répondu à notre appel. Et si vous les approuvez en principe, nous vous prierons, messieurs, de désigner, pour remplacer le comité tout provisoire que nous avons formé, les personnes que vous désirez charger de leur exécution. Nous aimons à croire, du reste, que les sympathies pour l'œuvre que nous projetons sont aussi vives que nombreuses, et que va souffler sans retard un vent d'enthousiasme, dont les chaudes caresses feront sans nulle peine passer de la virtualité à la réalité le monument littéraire définitif que nous rêvons d'élever, pour l'enrichissement de notre génération, à la mémoire du grand penseur, qui reste encore l'illustration la plus pure et la plus féconde du protestantisme de langue française.

LA CONVERSION

comme le retour de l'homme à sa vraie nature

PAR

CÉSAR MALAN FILS

Ὅτι ἐστε υἱοί. Gal. IV, 6.

Si tous ceux qui croient en Dieu s'accordent à dire que l'homme tel qu'il est à cette heure, c'est à dire pécheur et mortel, ne saurait être l'expression de la pensée du Créateur, les opinions diffèrent sur l'idée qu'il faut se faire de cet état de déchéance auquel nous le voyons actuellement réduit.

Et d'abord cet état serait-il définitif? Le péché du premier homme aurait-il eu pour résultat un tel changement dans sa nature elle-même, qu'à cette heure il faudrait un acte de la toute puissance pour créer à nouveau l'homme devenu pécheur et mortel? Ou bien, en dépit de ce fait que le péché du premier homme a sans doute eu, pour ses descendants, des conséquences qui peuvent leur devenir mortelles, rien n'aurait-il été cependant changé dans la nature de l'être humain telle que l'avait constituée l'acte créateur? L'homme ne ferait-il réellement, lorsqu'il lui arrive de dépouiller cet état de déchéance, que ressaisir ce qui n'avait jamais cessé d'être sa véritable vie? Dieu ne ferait-il alors que lui rendre la conscience d'une nature qui n'avait jamais cessé d'être maintenue par sa volonté?

Telle est la question que nous voudrions examiner. Elle revient à se demander si ce que l'Evangile appelle *la nou-*

velle naissance, est un événement que rien n'avait préparé dans *le régénéré;* ou bien si lui-même doit y reconnaitre son retour à sa vraie nature?

Le *chrétien*, — ou l'homme qui vit de la vie du Christ, — aurait-il dans le fond, par le fait de sa *conversion*, perdu au sein de l'humanité sa place normale et naturelle? Faut-il donner raison à cette espèce de suspicion qui s'attache si souvent à un tel homme? A ce sentiment dont notre Seigneur est allé jusqu'à dire à ses disciples : « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous? » Y a-t-il réellement dans la position qu'occupe ce *chrétien* au milieu de ses semblables quelque chose qui justifie des mots comme ceux d'*illuminé*, d'*exalté* ou de *mystique?* Un tel homme a-t-il cessé d'être *un homme* dans le sens normal de ce mot, c'est-à-dire ce que Dieu voulait que fût l'homme lorsqu'il le créa? — Ou bien, — tout au contraire, — devrions-nous saluer dans « le disciple du Christ, » — à part les faiblesses qui dépareraient encore sa vie journalière, — l'homme revenu à ce qu'avait été la pensée du Créateur?

Il est évident que c'est de la réponse à ces questions que découlera le point de vue auquel chacun se considérera lui-même, et dans sa propre position devant Dieu et dans ses rapports avec ses semblables. Or cette réponse, nous ne pouvons la demander qu'à la conscience que nous aurions et, de notre propre être, et de sa relation avec Dieu.

Il est vrai qu'à ce dernier égard notre conscience semble d'abord se borner à nous mettre en face de cette autorité absolue dont s'accompagne en nous le sentiment du *devoir*. Par cela seul, cependant, elle nous fait ressentir, dans cette autorité, un fait indépendant de notre initiative; un fait de volonté qui domine d'une façon absolue notre volonté propre. Notre conscience nous fait ainsi toucher, comme au doigt, la présence vivante au dedans de nous du Maître, et, par conséquent de l'Auteur de notre liberté : de l'être que seul nous sommes appelés à *adorer*, ou de celui que nous appelons « Dieu ». Cette même conscience nous fait encore discerner, dans la résistance plus ou moins directe qu'oppose notre

volonté propre à une semblable autorité, un état que nous ressentons comme anormal, comme un état de culpabilité, ou de péché.

Sans doute notre conscience ne va pas plus loin. En particulier, elle ne nous dit pas *le nom* de celui à la présence et à l'autorité duquel elle rend ainsi témoignage. Encore moins nous décrit-t-elle le rapport personnel qui est au point de départ de cette opposition entre notre volonté et sa volonté. Néanmoins elle nous force à nous demander quelles seraient à notre égard les intentions ultérieures de l'Etre dont nous ressentons déjà de la sorte les droits absolus sur notre libre volonté elle-même. Aussi cette conscience de nous-même nous amène-t-elle, dès que nous sommes mis en face du *témoignage scriptuaire*, à y reconnaître la révélation de cet Etre dans les actes dont l'histoire nous y est présentée.

Quant à notre propre état originaire, la seule lumière dont l'éclaire notre conscience, est celle qui résulte pour nous de ce dont elle témoigne de la sorte concernant l'auteur et le Maître suprême de notre liberté. Elle nous fait voir en lui notre Juge, celui qui nous demandera compte de la façon dont nous aurions ou respecté ou négligé son œuvre première en nous, ainsi que le rapport que cette œuvre avait alors inauguré avec nous, et qu'il avait maintenu depuis lors.

Aussi bien les origines de l'homme sont-elles la première chose que met sous nos yeux cette *Ecriture*, dans laquelle nous reconnaissons la révélation du Dieu de notre conscience.

Avant d'entrer plus avant dans l'étude spéciale de ce témoignage, il nous faut tout d'abord justifier cette expression de *rapport personnel* dont nous venons de faire usage en parlant de notre rapport avec Dieu, ou de notre *rapport religieux*. Pourquoi y voyons-nous ainsi, non pas la coïncidence fortuite ou fatale de deux faits de vie, mais une relation inaugurée avec notre personne par la personne divine elle-même? C'est là une question décisive. De la réponse qui y sera faite dépendra le sens de tout ce qui prendrait pour nous le nom de *religion;* et, tout spécialement, ce que nous devons penser

de cette doctrine de « passivité religieuse » dont on parle toujours plus autour de nous, et dont l'expression la plus connue nous apparaît dans le « boudhisme ». Le fait est que, du moment où l'on fait abstraction de l'élément personnel, la conscience de nous-même n'est plus pour nous que la perception d'un simple phénomène intérieur. C'est pour nous l'impression passive d'un *fait*, ou du résultat d'un acte. Ce n'est plus l'expérience directe de *l'acte* lui-même. Une simple perception d'harmonie ou de désharmonie, prend dès lors chez nous la place de cette impression d'*autorité* qui nous plaçait devant l'alternative ou de la soumission ou de la résistance ; c'est-à-dire, puisqu'il s'agissait pour nous d'une autorité *absolue*, devant l'alternative ou de la foi qui obéit, ou de l'incrédulité qui se révolte. Enlevez cette impression d'autorité (laquelle implique pour nous l'existence de notre liberté), et tout est changé pour notre être moral. Nous n'avons plus affaire qu'avec une passivité qui s'étend jusqu'aux jugements de notre pensée elle-même ; en même temps que, dans la sphère de notre volonté et de nos affections, surgit une *superstition*, qui n'a d'autres limites que celles de la paresse morale qui en a été au dedans de nous le point de départ. Quant à la « religion », ce qui porte encore devant nous ce nom, n'est bientôt plus que cette religion passive dont l'expression suprême est de nouveau le *moulin à prières* du bonze mongol. A cela s'ajoute, sous nos yeux, une vie nationale, elle aussi tellement passive que les peuples boudhistes n'ont jamais été mis en mouvement que par des chefs théistes, et que, depuis plus de vingt siècles, l'histoire des quatre cents millions de boudhistes, qui, dit-on, encombrent notre globe, n'a pas enregistré un seul nom de héros.

Si nous rappelons ces faits, c'est qu'ils sont le résultat direct d'idées qui, depuis quelque temps, semblent vouloir envahir notre *monde chrétien*. Il est même difficile de ne pas voir, dans l'affaiblissement du sentiment de responsabilité personnelle dont ces idées sont le résultat, un symptôme de décadence. Aussi bien n'est-il plus besoin actuellement de

grands hommes, ou d'hommes hors ligne, pour remuer les masses.

Devant des faits semblables, nous sommes certainement tous appelés à redoubler de vigilance, de décision et de fidélité à l'endroit de ce *sentiment du devoir*, qui est au point de départ de tout ce qui en nous s'appellera *le caractère*, ou la direction ferme et arrêtée de la volonté. En particulier, plus nous apprécions le trait essentiellement personnel du rapport religieux, plus nous nous préoccuperons sérieusement de l'état auquel nous voyons réduit ce rapport. Ce qui porte trop souvent ce nom, en effet, c'est une pure expérience de volonté à laquelle rien ne vient répondre chez celui qui l'a éprouvée. Ce n'est donc bien que la seule inauguration d'un rapport. Evidemment il y a là dedans plus que ce qui ne serait que l'absence d'un *fait*. C'est l'absence de ce qui aurait dû être un *acte* de volonté; c'est un refus d'agir; c'est un fait coupable, un état de péché.

La question qui se pose devant nous est donc celle-ci : Quel était le rapport primitif de l'homme avec Dieu au jour ou l'homme fut créé ; et, qu'est-ce que ce rapport est devenu à cette heure ? Et, plus spécialement, l'état de déchéance de l'homme actuel a-t-il si bien détruit sa position comme être moral, que sa volonté n'aurait plus maintenant ni droit ni devoir à l'endroit de la volonté de Dieu ? Ou bien, au contraire, devons-nous tenir compte, comme d'un fait existant encore à cette heure, de ce qu'aurait été à l'origine notre position à l'égard de Dieu? Ce rapport primitif a-t-il été si complétement annulé qu'il ne puisse être rétabli que par une seconde action créatrice de Dieu? ou bien avons-nous encore le droit de voir « un enfant de Dieu » dans l'homme actuel, dans l'homme déchu, en sorte qu'en dépit de la séparation intervenue entre sa volonté et la volonté de Dieu, l'homme actuel serait encore réellement apparenté avec Dieu? qu'il serait encore capable, le cas échéant, de réaliser *son image ?* D'un côté, tout cela a-t-il si bien disparu de la nature même de l'homme, qu'à cette heure ce qui est *humain* est positive-

ment à l'opposé de ce qui est *divin?* que l'homme est devenu essentiellement incapable de jamais pouvoir ressentir un amour semblable à celui qui caractérise, pour notre conscience, la vie même de Dieu? D'autre part devons-nous statuer une différence essentielle, non pas entre la nature de ces deux volontés, mais uniquement entre la direction de la volonté de l'homme et celle de la volonté de Dieu?

Quelqu'un objectera peut-être ici que ce sont là des questions oiseuses, sinon même téméraires. On dira qu'il suffit du sentiment de ce qui nous manque à l'endroit de notre « vie spirituelle, » ou du principe de notre vie morale, — pour nous faire saisir dans l'histoire du salut, ce qui seul répond au besoin le plus profond de la vie instinctive de notre être? — que vouloir aller plus loin serait risquer, en nous préoccupant indûment de nous-même, de nous jeter dans l'abîme ou de l'orgueil ou du découragement; qu'en général notre règle doit être de nous en tenir au témoignage de l'œuvre divine, sans essayer d'analyser ce qui y demeurera toujours inexplicable pour notre pensée?

Tout cela est vrai. Mais il n'y a pas seulement cela de vrai! Le rapport religieux, comme tout fait moral, repose sans doute, au dedans de nous, non pas autant sur une conclusion réfléchie que sur une expérience imposée à notre volonté. Néanmoins, à côte de la belle et sainte tâche du prédicateur, qui consiste à témoigner toujours de nouveau des actes par lesquels Dieu vient lui-même inaugurer et maintenir cette expérience, il y a encore la tâche plus humble du docteur; de celui qui, en défendant des positions acquises, s'efforce d'empêcher que « la parole des contredisants » n'efface l'impression produite par ce témoignage. Le fait est que les hommes inspirés eux-mêmes ne se bornent pas à témoigner des faits révélateurs: ils s'appliquent aussi à les justifier en face des négations de l'incrédulité. Devant des enfants, en présence de cœurs simples, soumis, avides de certitude, on se contentera nécessairement de raconter toujours de nouveau l'œuvre divine. Mais il faudra aussi savoir,

en parlant à des hommes faits, « amener captive leur conscience. »

S'il y a jamais eu une époque étrangère à la docilité et à la simplicité de l'enfance, c'est bien celle où nous vivons. L'analyse ne respecte plus rien. On a désappris le respect pour les autorités traditionnelles. Aussi le témoin de la vérité est-il toujours plus amené à savoir remonter jusqu'à cette *autorité* qui accompagne dans chacun l'expérience imposée à sa volonté. Jamais encore l'Apologétique n'a été plus sérieusement appelée à opposer, à une analyse superficielle du seul *fait*, l'analyse attentive de *l'action* qui impose l'expérience de ce fait. C'est dire que nous avons actuellement pour tâche, nous qui croyons, de ramener chacun à l'étude attentive de la conscience elle-même.

Essayons donc ici, après avoir d'abord constaté ce que l'Ecriture, d'accord avec les exigences de notre propre conscience, nous affirme touchant les origines de l'homme, de discerner jusqu'à quel point le résultat de cette recherche serait confirmé par l'examen des faits religieux que nous avons actuellement sous les yeux.

I

L'état originaire de l'homme d'après l'Ecriture et d'après la conscience.

La première chose est ici de préciser le sens de cette déclaration du récit de la Genèse[1] : « que Dieu créa l'homme dans son image et comme sa ressemblance. »

1. Demandons-nous d'abord *comment on entend d'ordinaire ces paroles.*

Le plus souvent on y voit cette affirmation : que l'homme avait été créé *semblable à Dieu*, qu'il avait été mis positivement en possession de « l'image de Dieu » et de « sa ressemblance. » De là résulte nécessairement que si, en séparant ensuite par sa désobéissance sa volonté de la volonté divine,

[1] Gen. I, 26.

l'homme a sans doute rendu impossible toute « ressemblance » avec son Créateur, il n'en a pas moins conservé, ne fut-ce qu'en partie, ce qui avait constitué en lui « l'image de Dieu. » Dès lors on s'ingénie à montrer les restes de cette « image », ou bien dans la raison, et dans la conscience de la liberté, — c'est-à-dire dans ce qui constitue pour nous la personnalité elle-même, — ou bien, et même tout d'abord, dans l'*immortalité essentielle de l'âme humaine.*

En faisant cela, cependant, on a perdu de vue deux faits : le premier, que la raison et la conscience de la liberté appartiennent aussi à ces « esprits rebelles, » pour lesquels on ne saurait vouloir revendiquer la possession de « l'image de Dieu » ; et le second, que « l'immortalité, » c'est-à-dire une vie en possession de sa raison d'être, ne saurait être attribuée qu'à la seule cause suprême et absolue, ou bien, comme dit l'apôtre, *que Dieu seul possède l'immortalité.*

On peut sans doute aussi, d'une façon plus générale, se borner à voir « l'image de Dieu » dans ce que l'homme a de plus que l'animal, qui comme lui a « été formé de la terre. » On voit alors cette image dans ce qu'on est convenu d'appeler la vie *de son âme.* Dès lors, la mort à laquelle l'homme se voit condamné après le péché, n'est plus que le retour du corps à la poussière. Cette mort ne saurait concerner *l'âme* laquelle, dit-on, est « une substance simple. » On donne alors à ce mot de « mort » quand il est question de l'âme, un sens exclusivement moral. La « mort » de l'âme sera la persistance indéfinie, ou « éternelle, » de cette âme, dans un état de séparation d'avec Dieu. A cela s'ajoute le fait que si, tant que l'homme habite le monde visible, les impressions des sens lui rendent supportable une semblable séparation, du moment où il entre dans le monde invisible, cela devient nécessairement, pour son « âme immortelle, » cette souffrance sans nom et sans remède qui, dans le langage ecclésiastique, s'appelle *les peines éternelles.*

Il n'est pas besoin de relever les difficultés insolubles d'une idée semblable concernant une âme humaine qui, privée, par sa désobéissance, du « principe moteur » de sa

vie morale, ne serait plus en possession que d'une activité intellectuelle essentiellement incapable de devenir « éternelle ».

2. Disons maintenant comment nous entendons ce texte.

Il nous semble que le seul sens qu'il puisse avoir est celui-ci : que l'homme a été créé *dans le but* de réaliser l'image de Dieu, d'atteindre à sa « ressemblance, » et, par conséquent *capable* de cette tâche.

A la différence de l'animal, dont l'existence purement terrestre, ou cosmique, est un fait achevé, un fait qui a atteint son but, l'homme, lui, à côté d'une existence semblable, a encore reçu, par la communication *du souffle* de Dieu, la faculté de pénétrer dans une forme d'existence tout autre que celle là, et essentiellement supérieure. Grâce à ce second acte du Créateur, l'homme a été fait capable de substituer à une activité purement *terrestre*, cette activité céleste et éternelle dont « le souffle de Dieu » symbolise ici la communication[1].

En effet, il résulte de ce que nous disons que si cet homme s'était montré fidèle à la loi de cette activité céleste, il serait demeuré libre « d'étendre la main pour cueillir du fruit de l'arbre de vie, pour vivre ainsi à toujours[2]. » Cet arbre, nous le comprenons, est ici le symbole d'un fait de vie qui, partant de la terre, dans laquelle plongent ses racines, atteint jusqu'à ce *ciel* dans lequel pénètre son branchage. C'est l'image d'une vie personnelle qui, en partant d'une existence terrestre et temporaire, s'élève jusqu'à cette existence céleste qui est la vie même de Dieu.

L'homme, cependant, étant devenu infidèle, la séparation entre sa volonté et la volonté divine n'est pas un changement de nature, comme le serait pour lui la perte de la faculté « de devenir comme Dieu. » La désobéissance de l'homme a pour seul résultat que sa *volonté* perd dès lors la

[1] Comp. Jean XX, 22. Cette communication ne concerne du reste que la seule activité *instinctive* de l'homme. C'est bien le sens de cette expression : « que Dieu souffla un souffle de vie *dans les narines* de l'homme formé de la terre. »

[2] Gen. III, 22.

possibilité de répondre à ce qui n'est plus en lui qu'une *aspiration silencieuse de sa nature*. L'activité de sa vie se trouvant dès lors incapable d'accomplir la tâche pour laquelle il avait été muni du « souffle de Dieu, » il en résulte pour lui une souffrance dont la seule issue ne saurait être que la cessation du principe de l'activité de sa vie, autrement dit que sa *mort*.

Ce qui suffit à montrer que la nature humaine n'a pas été changée dans l'homme actuel, ce sont précisément ces aspirations qu'un tel homme continue à ressentir. Bien qu'elles soient pour lui une occasion de déception, elles n'en démontrent pas moins la présence au dedans de lui de la capacité qui est demeurée inhérente à sa nature. Elles témoignent du besoin qui le possède encore de *devenir semblable à Dieu*, besoin dont l'expérience, en effet, caractérise son histoire tout entière. C'est même dans la permanence de ce trait foncier de sa nature, qu'il faut chercher la raison de ce fait que l'humanité aura dorénavant *une histoire;* tandis que l'animalité, qui a pleinement atteint le but qui lui est assigné demeure, du moins dans son état actuel, incapable d'en avoir aucune. Sans doute, si rien n'intervient, cette histoire de l'humanité ne sera plus maintenant ce qu'elle aurait dû être. Avec cela l'homme n'en demeurera pas moins *un être d'avenir*, un être dont l'état actuel est ressenti par lui-même comme un état d'imperfection, parce que, en dépit de sa chute, il a conservé la faculté, au cas où la vie divine lui paraît de nouveau positivement accessible, soit de la ressaisir, soit de demeurer responsable du fait qu'il l'aurait repoussée.

On le voit, comprise de la sorte, l'action créatrice pour autant qu'elle concerne l'homme, nous apparaît comme ayant eu « l'image de Dieu, » non pas pour *résultat* mais bien uniquement pour *but*. C'est ce que va nous dire le témoignage de l'Ecriture.

3. *Doctrine qui se rattache au texte sacré compris de la sorte.*

En face du mot de la Genèse on s'est préoccupé, nous

l'avons vu, aussi bien du sens général de cette expression : *l'image de Dieu et sa ressemblance*, que de la différence entre la première et la seconde de ces deux paroles. On a surtout agité la question de savoir, au cas où l'homme aurait réellement après son péché conservé cette *image* et cette *ressemblance*, ce qui en demeurerait au dedans de lui les traces encore à cette heure.

Avec tout cela on a négligé, non seulement de formuler clairement le sens de ces mots : *l'image et la ressemblance de Dieu*, mais avant tout de décider s'il s'agit ici d'une image et d'une ressemblance que Dieu aurait imprimées à la nature de l'être humain, dont il aurait ainsi fait un caractère essentiel de cet être ; ou bien si ces mots marquent le but assigné au développement de cet être. Dans ce dernier cas, on pourrait entendre cette expression, ou d'un *idéal* présent à la pensée du Créateur, ou d'un *fait* déjà existant devant lui, et auquel il aurait rattaché son œuvre en sorte que l'homme aurait été créé ressortissant à une « image de Dieu » déjà vivante.

Tâchons d'abord de fixer la signification de ces mots : « Dieu fit l'homme *dans* son image et *comme* sa ressemblance, » ce qui est la traduction exacte du texte.

Evidemment, quel que soit le sens qu'il faille donner aux deux prépositions « dans » et « comme, » on ne saurait leur en attribuer un qui équivaudrait si bien à les supprimer, que nous devrions dire : que « Dieu avait fait l'homme son image et sa ressemblance ; » qu'il l'avait créé déjà semblable à lui-même.

L'important, quant au sens à donner à ces prépositions c'est, comme nous venons de le voir, de savoir si la préposition *dans* régirait ici le datif ou l'accusatif ; en d'autres termes, si le rapport qu'elle exprime présuppose l'existence d'une image de Dieu, ou si elle désigne un rapport à établir avec un fait encore à venir.

C'est surtout au cas où nous devrions l'entendre dans ce dernier sens, qu'il serait important de nous être fait une juste idée de ces expressions « l'image et la ressemblance, »

soit comme désignant un idéal présent à la pensée créatrice, soit comme exprimant ce qui eût été déjà alors pour le Créateur un fait positif et réel. Ce qui fait croire que c'est bien dans ce dernier sens qu'il faut comprendre cette expression, c'est que l'Ecriture du Nouveau Testament donne le nom de *l'image de Dieu* à la personne du Christ, et cela même avant son apparition dans le monde de l'homme. Si le *Logos*, préalablement à son avènement dans notre monde, ne s'appelle pas expressément « l'image de Dieu, » il nous est cependant désigné comme étant déjà alors cette manifestation de Dieu qui s'appelle sa « Parole ».

Ce grand fait nous rappelle forcément ce mot de l'apôtre : « Que nous avons été créés en Christ ; [1] » comme aussi cette parole du Seigneur lui-même à ses disciples : « Je suis le cep, et vous êtes les sarments, et mon Père est le vigneron. » Au point de vue de l'origine de l'homme, ces textes, ainsi que ceux qu'ils rappellent, ne semblent pas d'abord avoir trait au fait de création qui nous est raconté dans la Genèse. En y regardant de près, cependant, nous ne tardons pas à comprendre que l'action créatrice que met devant nous le récit mosaïque n'est pas, au point de vue de l'apôtre et de tout l'Evangile, un acte direct du Dieu suprême, de « Celui qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir ; » que cette action est celle de Dieu dans sa révélation historique, de Dieu pénétrant dans l'histoire, en d'autres mots de *la Parole de Dieu*. C'est cet Etre que les apôtres nous représentent comme l'Auteur direct de « tout ce qui a été créé, » comme « Celui par qui sont toutes choses. » C'est ce Créateur qui a fini par revêtir, nous disent-ils, la forme d'existence de l'homme actuel, dans la personne humaine de ce Jésus, qui se présente lui-même comme le Christ de Dieu, l'organe de l'activité divine et le « Prince de la vie ». Si le témoignage évangélique nous fait voir sans doute, dans la création et dans le salut de l'homme, l'œuvre du Dieu suprême, — de « Celui *de qui* sont toutes choses, » — cette

[1] Eph. II, 10 ; IV, 24.

œuvre ne nous en est pas moins représentée comme s'étant accomplie par l'activité directe de « Celui *par qui* sont toutes choses, » de l'Etre revêtu déjà devant Dieu, dans un sens absolu, du caractère de son *image*.

On nous dira peut-être que nous ne saurions prêter ainsi à l'écrivain de la Genèse la pensée théologique de l'apôtre Paul. Sans répondre à cela que nous ne recevons le témoignage de Moïse et de Paul que parce que y reconnaissons une parole dictée ou inspirée par le même Esprit de vérité, nous nous contenterons de faire remarquer, quant au sens que l'auteur de la Genèse aurait lui-même attaché à cette expression, qu'il l'emploie bientôt en parlant de la naissance de Seth. Adam, dit-il, eut alors un fils « dans son image et comme sa ressemblance. » Evidemment l'écrivain sacré, — qui ne répète cette expression qu'à cette seule occasion, — a voulu dire par là que ce premier enfant destiné à perpétuer la race d'Adam occupa, à l'égard de son père, la même relation qui avait été celle de ce dernier à l'égard de Dieu, au jour où il avait été créé[1]. Or, il est évident que dans ce cas cette expression ne désigne pas un fait actuellement présent, mais bien un fait d'avenir. Le petit enfant n'est réellement pas, lors de sa naissance, l'image de son père et sa ressemblance. Tout ce qu'on peut dire alors de l'enfant, c'est qu'il est constitué de façon à devenir cette image, ou à réaliser cette ressemblance. Considéré uniquement dans le sens qu'a dû y rattacher l'écrivain lui-même, le mot de la Genèse dé-

[1] Si l'écrivain sacré n'a pas fait cette même remarque lors de la naissance de Caïn et d'Abel, c'est que ces deux naissances ne sont pas celles qui constituent le vrai début de l'humanité. A ce point de vue on pourrait dire de Seth qu'il est le premier enfant d'Adam qui ait devant lui un avenir normal. *Caïn* (acquisition) est ainsi appelé par Eve comme étant celui qu'elle « avait acquis de l'Eternel, » c'est-à-dire comme la réalisation de la promesse de cette « semence » qui devait « écraser la tête du serpent. » *Abel* (vanité) est l'enfant du découragement lorsque ce premier espoir a été déçu. *Seth* (remplacement) est reçu comme un don de « Dieu, » le Créateur ; et, non plus comme venant de « l'Eternel, » du Dieu de la promesse. C'est la première naissance qui revêt le caractère de toutes celles qui suivront. Seth est avant tout l'enfant de l'avenir ; le premier enfant typique de l'homme. — Gen. V, 13; 1 Chron. I, 1.

signe donc non pas le résultat présent de l'acte créateur, mais le but assigné à cet acte.

2° Telle est aussi la conclusion à laquelle nous amène l'étude spéciale de ce mot : *l'image de Dieu.*

Cette expression a d'abord quelque chose d'imprévu, sous la plume de celui-là même auquel avait été dictée la défense absolue pour l'homme de se faire aucune « image de Dieu. » A elle seule, cependant, cette interdiction équivaut si peu à nier qu'il puisse être question d'une image de Dieu, qu'elle implique bien plutôt le droit exclusif de Dieu de faire apparaître, ou de donner à l'homme cette image. Du moment cependant où il est question d'une image de Dieu voulue par Dieu lui-même, il ne saurait être question que d'une seule, puisqu'en supposer une seconde équivaudrait à admettre l'insuffisance de la première.

Cette image, en effet, ne peut être connue que de deux manières. C'est d'abord comme ce qui serait le résultat d'un acte divin. Dieu aurait alors constitué son image soit pour lui-même, soit pour telles de ses créatures. Dans ce cas, cette image est parfaite comme toute œuvre de Dieu, et ne saurait être renouvelée. Ou bien c'est là un fait existant déjà en Dieu ; faisant partie de la personne divine. Elle répondrait alors à ce qui, dans la personne humaine, constitue l'objet de la conscience de soi. Ici encore il ne saurait être question que d'une seule image de Dieu, image qui est même alors coexistante avec Dieu lui-même, ou *éternelle.* Elle ne peut, en particulier, s'entendre de l'homme historique, ne fût-ce que parce que, l'être humain n'ayant pas toujours existé historiquement, Dieu, jusqu'à l'apparition de cet être, aurait été sans image de lui-même.

Il est vrai qu'on pourrait encore vouloir dire que Dieu aurait institué une image, ou révélation, historique de sa personne ; qu'en particulier dans le cas dont il s'agit, Dieu aurait voulu mettre ainsi sa représentation dans le monde qu'il venait de créer. Dans cette pensée rien n'empêcherait que l'homme eût été créé pour être ici-bas le représentant du Dieu invisible.

Ce qui interdit cependant, de prendre ainsi ce mot : « l'image de Dieu » dans un sens purement historique, c'est le fait qu'il est question, comme nous l'avons vu, dans l'Ecriture, d'une « image de Dieu » éternelle et préalable à toute création. Tout ce qu'on aurait le droit d'affimer, ce serait donc que l'Ecriture nous montrerait l'homme appelé à devenir, dans le monde qui est le sien, la reproduction de cette image préalable et éternelle.

Dans le fait, l'Ecriture non seulement nous parle très expressément d'un être coexistant avec le Dieu suprême, Etre qui est devenu dans le mondé de l'homme *l'image de Dieu*, *l'empreinte engravée de la Personne divine*, et *le rayonnement de sa gloire*, mais elle nous montre dans cet Etre là aussi bien le chef et le centre de l'humanité historique, que celui qui, avant toute créature, était déjà l'organe de l'activité divine et, nous l'avons dit, l'objet de la conscience de soi pour la Personne suprême elle-même. Ces assertions, que nous nous bornons ici à rappeler, suffisent pour nous faire mettre le mot de la Genèse : « Dieu fit l'homme dans son image et comme sa ressemblance, » en parallèle avec ce que l'apôtre enseigne plus tard sur « notre création en Christ avant la fondation du monde[1]. »

Il ne faut pas nous étonner de devoir ainsi, à propos de l'homme et de la création de l'homme, aborder ces sommités vertigineuses de la Théodicée. Ce qui est mis devant nous dans le récit mosaïque concerne en effet une action directe et première de la Personne divine elle-même. L'apparition de l'homme ne nous y est pas représentée, ainsi que c'est le cas dans la mythologie des païens anciens ou modernes, comme un simple fait résultant de l'évolution d'une vie fatale jusque là inconnue. Ce récit nous y fait voir le produit direct d'une volonté absolue dont nous connaissons la réalité par notre propre expérience de volonté, le résultat direct d'un acte délibéré du Dieu vivant de notre conscience[2]. Présentée de la sorte, l'origine de l'homme nous met en présence de l'action

[1] Voir spécialement le 1er chap. de l'ép. aux Ephésiens.

[2] Gen. I, 26.

d'une volonté personnelle, ou consciente d'elle-même ; en présence par conséquent d'un *décret* qui, précédant cette origine, en demeure la seule raison d'être.

Et certes, pour qui a cru au Dieu qui révèle sa réalité à la conscience et son action dans « la Révélation, » ce n'est pas dans cette initiative souveraine de la volonté créatrice que gît la difficulté. En général, pour un tel homme, les faits *éternels* sont les seuls qui soient éclatants de vérité. La difficulté de les apprécier ne vient que de l'infirmité de notre pensée humaine, laquelle, essentiellement limitée, ne saurait pénétrer jusqu'à la raison d'être préalable des actes d'un Dieu avec lequel nous n'avons déjà d'autre rapport que celui qui est impliqué dans l'obéissance de notre foi. Mais si notre regard est incapable de se fixer sur la splendeur de l'astre, il n'en est pas moins capable de nous faire faire l'expérience de la réalité de sa lumière.

N'hésitons donc pas en face du témoignage rendu à Dieu dans l'Ecriture. Or, l'homme nous y est représenté comme étant entré dans l'existence pour avoir part à un fait supérieur et antérieur à cette existence. Ce qui constitue l'homme ce qu'il est, — ce qui fait de lui *une âme vivante*, c'est-à-dire un être possédant une existence spéciale et définie, — c'est le fait qu'il est « appelé à être l'image de Dieu, » ou à réaliser en lui-même cette image. C'est le fait que, créé dans la sphère de vie de cette image, il est capable de devenir, en se développant normalement, « le sarment » d'un « cep » céleste, dans lequel il subsistait virtuellement avant d'apparaître dans le monde historique.

De là découle sans doute que, par sa nature elle-même, l'homme est essentiellement propre à cette tâche, et capable de l'accomplir ; qu'il est, comme homme, capable « de devenir semblable à Dieu. » Aussi bien ce qui le distingue des autres êtres créés avec lui dans le monde qui est le sien, est-ce précisément la conscience qu'il possède de ce fait.

Tout cela ressort clairement ne fût-ce que de l'histoire qui nous a été conservée de *la tentation*. Non seulement nous y voyons que l'homme n'est pas encore, dans ce moment-là,

« l'image de Dieu; » qu'il n'est pas encore arrivé à « être comme Dieu, » — en particulier qu'il ne possède pas encore cette *vie éternelle* qui est la vie propre de Dieu, — mais il ressort encore de ce récit que ce qui fait le danger de la tentation à laquelle l'homme se voit exposé, c'est qu'il a conscience d'être capable de cette vie là. L'homme nous apparait donc, au lendemain de la création, et avant son péché, différent par sa nature elle-même, d'un côté des animaux qui n'ont que la seule existence terrestre, de l'autre des agents moraux autres que lui, lesquels ne sont, eux, en aucun rapport essentiel avec cette existence limitée, temporaire et inférieure à laquelle lui se voit encore attaché. Le fait est que, tandis que l'épreuve de ces agents a déjà eu lieu, l'homme a encore à subir la sienne. Cette épreuve s'inaugura par une tentation dont l'organe est précisément un de ces agents qui, lui, a déjà succombé.

L'homme est alors trompé et séduit. Dès ce moment, tout en demeurant dans sa nature ce qu'il était, en vertu de sa création, c'est-à-dire, essentiellement capable de devenir semblable à Dieu, sa position historique est entièrement changée. Son développement se voit absolument arrêté, pour autant qu'il impliquerait la réalisation du but qui lui avait été assigné. Au lieu d'inaugurer un progrès vers ce but, l'homme s'est maintenant engagé dans une voie qui l'en éloigne toujours plus. Loin de se rapprocher de Dieu par le développement de sa véritable vie, il s'enfonce dès lors toujours plus dans ce qui n'est que la seule activité d'une existence exclusivement terrestre. Grâce à la séparation qu'il a fait intervenir entre sa volonté et la volonté divine, il ne dispose plus que de cette existence terrestre et limitée, qui ne se maintient en lui qu'au moyen de biens « qui se consument par l'usage qu'on en fait[1]. » La fin à laquelle tend ainsi cette existence, fin qui pour l'animal en est la cessation naturelle, cette fin est au contraire pour l'homme, chez lequel a été réveillée la conscience de pouvoir atteindre à la vie

[1] Col. II, 22. « Choses qui sont toutes destinées à périr par l'usage qu'on en fait. » Comp. Jean IV, 13-14.

éternelle, un fait dont la seule approche *révolte sa nature.* L'état de l'homme qui se voit limité à la seule existence terrestre, ou de l'homme *déchu*, est donc un état contre nature. C'est l'état d'un être détourné de sa véritable destinée.

C'est bien là aussi ce qui se montre immédiatement, après le péché, ne fût-ce que dans l'isolement qui depuis lors caractérise la position de l'humanité. Dès ce moment, en effet, l'homme se voit séparé de son Créateur, et des autres agents libres dont l'apparition dans le monde créé avait précédé la sienne. Et cette séparation, il la ressent lui-même comme chose si peu naturelle ou normale, qu'il ne cesse de chercher à la faire disparaître. Du reste ce n'est pas seulement de Dieu et du monde des êtres invisibles, que l'homme se sent ainsi séparé. C'est encore sa position à l'égard de ce monde visible dans lequel il avait été introduit pour se replacer sous la loi divine, et qui maintenant résistera à tous les efforts qu'il va faire pour l'assujettir à sa propre volonté. Cet univers dont il avait été destiné à devenir le dominateur, et dans lequel son apparition avait été comme le couronnement de l'œuvre créatrice, est maintenant devenu pour lui, depuis qu'il s'est séparé de Dieu par le péché, tantôt un mystère dans lequel il tente vainement de pénétrer, tantôt un ennemi qu'il n'arrive à grand peine qu'à soumettre, et cela toujours imparfaitement.

Avec tout cela, si *la position* de l'homme a été changée, *sa nature* n'en est pas moins demeurée la même. Ce qui le prouve, c'est que c'est un décret de la volonté suprême qui seul maintenant « lui interdit le fruit de l'arbre de vie ». Il ne faut pas, en effet, que son état actuel de déchéance devienne permanent. Dieu ne veut pas que, comme homme déchu, l'homme *vive à toujours.* Il veut que, le cas échéant, il puisse encore *saisir la vie éternelle* à laquelle il continue à le voir destiné.

Quelle idée devons-nous donc nous faire de cet état de *déchéance*, dans lequel le Créateur de l'homme fait en sorte que l'homme ne puisse pas se fixer pour toujours? Comment devons-nous nous représenter cette existence ac-

tuelle de l'homme que Dieu ne veut pas laisser devenir définitive?

Elle nous est présentée comme un *temps d'arrêt* dans le développement de l'être humain. Grâce au fait que Dieu l'avait mis en communication avec la vie divine, l'homme devait, par sa libre activité, ramener sous les lois de Dieu le monde déchu auquel il ressortissait par ses premières origines terrestres. Demeuré fidèle lui-même au fait de vie dont l'acte créateur lui avait confié le germe, l'homme aurait vu Dieu confirmer et rendre définitive cette communication de la vie divine. Au lieu de cela, en séparant sa volonté de la volonté de Dieu, l'homme risque de devenir semblable non pas à Celui qui l'a créé, mais à celui par lequel il s'est laissé tenter.

Tels sont les faits auxquels il nous faut demander le secret de l'état actuel et de l'homme et de l'humanité. Interrogeons l'homme d'état, l'historien, le moraliste ou même le physiologiste, — tous ceux qui font de l'homme l'objet de leur étude; — écoutons la plainte du poète, ou bien arrêtons-nous à voir l'artiste se fatiguer à réaliser des aspirations toujours plus ou moins déçues, partout et constamment c'est le même spectacle d'un élan arrêté; d'illusions qui finissent par faire place au découragement; souvent même d'un héroïsme qui trompe l'attente et de ceux qui l'admiraient, et de ceux qui s'y était donnés tout entier. En un mot, c'est à chaque fois, et sous les formes les plus diverses, une aspiration instinctive qui, parce qu'elle n'est pas arrivée à être la recherche expresse de l'image de Dieu, ne parvient jamais, plus ou moins promptement, qu'à lasser toujours de nouveau la pauvre âme humaine.

Le fait est que, soit qu'on considère la vie des individus ou celle des nations, et même jusqu'à l'évolution générale de l'humanité, on ne saurait, si ce n'était la foi en Dieu, prévoir pour la vie du monde actuel aucune autre issue que la ruine à laquelle ont déjà abouti la puissance et les gloires de la civilisation antique. Et, dans le fait, l'état présent de l'homme et de l'humanité n'est-il pas ressenti par tous comme un état

anormal? N'est-ce pas là ce qui est à la racine de cette souffrance intime dont se distrait à grand'peine cet « homme de loisir » que nous voyons chaque jour réduit à envier l'insensibilité de ceux que les exigences matérielles tiennent courbés sur leur tâche quotidienne? Constitué en vue de la vie éternelle ou divine, l'homme ne peut pas se refuser à sentir jusqu'à quel point il est devenu étranger à la seule vie qui répondrait à ses besoins. C'est bien là ce qui le fait se réfugier dans la pensée d'une *immortalité essentielle de son âme*, bien qu'il ne puisse se faire de cette immortalité qu'une idée purement négative. Incapable ne fût-ce que de réaliser devant sa pensée une vie *positivement éternelle*, il n'en sent pas moins qu'il n'est pas fait pour être *mortel*, comme le sont ces animaux dont l'existence est sous ses yeux un fait essentiellement temporaire. Malgré cela, l'homme n'arrive pas à se sentir réellement immortel. Cette « immortalité » qu'il revendique si hautement le laisse froid et « sans espérance. » Le fait est qu'il ne sait comment saisir une « immortalité » qu'il n'a pas la conscience d'avoir reçue de Celui qui, même pour la pensée humaine, la possède lui seul et dont la présence la remplit tout entière.

C'est aussi là ce qui fait que cet homme « immortel » se montrera prêt à accepter, et même à saisir avidement, *la promesse de la vie éternelle*. En face de cette promesse il sent se réveiller comme un instinct de conscience qui témoigne au dedans de lui de ce qui dépasse l'horizon limité de son existence présente. C'est même là ce qui rend possible chez lui cette « liberté morale » qui fait partie de sa nature elle-même[1]. Avec cela rien, dans ce sentiment, n'implique pour lui ce qui serait une possession positive et assurée de « l'image de Dieu. » Rien dans cette conscience de lui-même, ne témoigne devant lui d'un rapport positif de sa volonté avec l'Etre qu'il n'arrive jamais qu'à « adorer sans le connaître. » L'homme n'a bien encore que la conscience instinctive de la faculté qu'il possède de réaliser, le cas échéant,

[1] C'est aussi, pour le dire en passant, ce qui seul explique chez lui cette conscience réfléchie de lui-même qui est la condition première du *langage*.

l'image et la ressemblance de cet Etre. Il sent alors qu'en dépit de sa déchéance il n'est ni oublié, ni maudit de Dieu. Non qu'il ne se sache étranger à Dieu et séparé de lui. Mais il ressent cela comme un état historique de sa volonté; il n'en a pas conscience comme d'un trait essentiel de sa nature. Ce qui le prouve, c'est que ce sentiment de séparation s'accompagne toujours en lui d'un affaiblissement ou d'un obscurcissement de la conscience qu'il a de lui-même[1]. C'est un sentiment qui le *gêne;* un fait contre lequel proteste en lui sinon sa volonté réfléchie, — laquelle participe à son état de déchéance, — du moins ce qu'il y a en lui de plus profondément instinctif. Et si, par là même, cette séparation ne se présente toujours à lui que comme le résultat d'un incident dans son histoire, nous savons, nous qui croyons en Dieu, que, quant à sa nature elle-même, *les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance*, et que *l'injustice de l'homme n'anéantit pas la justice de Dieu.*

On comprend que ceux qui ne croient pas uniquement en Dieu, fassent de l'immortalité essentielle de leur âme, comme un moyen de se passer de Celui qui seul possède, et qui seul confère l'immortalité. Dire que l'homme déchu a conservé la capacité pour la vie éternelle qu'il avait reçue à sa création, c'est même avoir dit qu'il ne possède pas cette vie comme un fait actuel, mais comme une possibilité que sa révolte peut rendre *inutile*[2]. Si *l'arbre de vie* est encore dans le jardin planté pour l'homme, l'entrée de ce jardin lui demeure interdite. Seul « le Fils de l'Homme, » celui qui a condamné le péché dans la chair, est réellement à même de donner encore, à ceux qu'il aura ramenés dans le Paradis de Dieu, de ce fruit de l'arbre de vie[3]. Cela aura lieu lorsque ces hommes auront achevé leur existence présente de tentations et d'épreuves. Alors s'ouvrira pour eux « le royaume qui

[1] Voyez le passage cité plus haut.

[2] « Mais les pharisiens et les scribes rendirent inutile à leur égard le décret de Dieu. » Luc VII, 30; comp. Actes XIII, 46; XXVIII, 25 à 28.

[3] Apoc. II, 7.

leur avait été préparé avant la fondation du monde, » et en vue duquel ils avaient été créés ce qu'ils sont[1].

Si donc la vie éternelle appartient en ce moment à l'homme, c'est pour autant que Dieu n'a pas cessé de la lui destiner. Il la possède dans la promesse divine, dont pour nous la résurrection du Christ demeure et la proclamation et le gage, et à laquelle vient se joindre l'expérience qui résulte pour nous de l'union de notre cœur avec Dieu « qui pour nous a ressuscité Jésus des morts. » Ne pas croire « au don de la vie éternelle en Jésus-Christ Notre Seigneur, » équivaut donc, ou bien à nier que Dieu veuille tenir la promesse faite à l'homme de l'immortalité, ou bien à douter qu'il lui soit encore possible de l'accomplir[2].

Telles sont, sur l'état originaire de l'homme, les conclusions auxquels nous a amenés l'étude de l'Ecriture faite à la lumière de notre conscience. Ce sont aussi celles où va nous conduire l'examen direct du fait religieux lui-même.

[1] Math. XXV, 34.

[2] Rom. VI, 23 : « Les gages du péché c'est la mort, mais le don gratuit de Dieu est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur. » — Gal. IV, 6 : « Parce que vous êtes ses fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs. »

LES

IDÉES MORALES CHEZ LES GRANDS PROSATEURS FRANÇAIS

du premier Empire et de la Restauration

PAR

J. CART[1]

CHAPITRE VI

François-Auguste de Chateaubriand (1768-1848).

La vie de Chateaubriand est suffisamment connue. Il l'a racontée lui-même en détail dans les douze gros volumes des *Mémoires d'outre-tombe*[2]. Déjà, dans ses ouvrages précédents, et dans la mesure où l'occasion lui en était fournie, il n'a jamais oublié de se mettre lui-même en scène. Si l'on a toute raison de croire qu'il a été sincère en parlant de lui-même comme il le fait, on envisagera comme une confession personnelle ce qu'il dit de Milton : « Les grands écrivains ont mis leur histoire dans leurs ouvrages. On ne peint bien son propre cœur qu'en l'attribuant à un autre[3]. » Quand donc on cherche à se rendre compte du développement moral et religieux de Chateaubriand, il importe d'avoir constamment sous les yeux le portrait qu'il a tracé de lui-même. Comment a-t-il été conduit à plaider la cause du christianisme ? Quels ont

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraisons de juillet 1906, mars, mai, juillet 1907, mars et avril 1908.

[2] Paris 1849.

[3] *Paradis perdu* (traduction) II, p. 18.

été son point de vue et sa méthode ? Quel a été le résultat de son travail ? Ces diverses questions ne sauraient provoquer des réponses satisfaisantes si, au préalable, on ne se rendait pas un compte exact des circonstances qui ont caractérisé l'enfance et la jeunesse de Chateaubriand aussi bien que son âge mûr. D'un côté, il a subi l'influence de faits qu'on pourrait appeler domestiques ou personnels, et de l'autre, celle de faits généraux ou historiques. C'est de sa bouche que nous apprenons ce qu'a été sa première éducation, le milieu familial qui a été le sien, et comment, sorti de ce milieu, il a été jeté dans le tourbillon provoqué par les graves événements du temps. Un jour est venu où il a cru avoir posé le pied sur un roc solide et résistant. Etait-ce là une réalité ou a-t-il été la victime d'une de ces illusions que se font parfois les artistes et les poètes aussi bien que les simples mortels ?

I

Chateaubriand est né et il est mort Breton et catholique, — catholique et légitimiste. Objet d'un vœu de sa nourrice, c'est-à-dire voué à la Vierge, « je connaissais, dit-il, et j'aimais ma protectrice, que je confondais avec mon ange gardien[1]. » De sa mère, femme « douée de beaucoup d'esprit et d'une imagination prodigieuse, » il dit « tenir sa religion ». Il se représente, le jour de sa première communion, animé d'une piété sincère qui édifie tout le collège. On en est même à craindre l'excès de sa dévotion. « Il marche d'un pas léger dans tout le triomphe du repentir. » C'est de « ce jour qu'il a été créé honnête homme ! » Cette manière de s'exprimer ne laisse pas que de surprendre. Chateaubriand, quand il écrivait ces mots, savait bien que, selon la doctrine de son Eglise, le baptême l'avait fait chrétien et que la confirmation l'avait fait « parfait chrétien. » Qu'était-ce donc que cet « honnête homme » qui venait ainsi, en quelque sorte, se greffer sur le « parfait chrétien ? »

Dans sa famille, où « il croissait sans étude, » où il ne rece-

[1] *Mémoires d'outre-tombe*, I, p. 76.

vait qu'une « éducation sauvage, » rien ne semblait le préparer au grand rôle qu'il jouerait plus tard comme littérateur et comme homme politique. Destiné à entrer dans l'armée et à s'y faire une position, il est incorporé comme sous-lieutenant au régiment de Navarre. Mais la Révolution va éclater et compromettre la carrière du jeune officier. Déjà même en 1788, à Paris, il constate que « tout est dérangé dans les esprits et dans les mœurs. Le prêtre en chaire évitait le nom de Jésus-Christ et ne parlait que du législateur des chrétiens[1]. » Toutefois, la Révolution l'aurait plutôt entraîné si elle n'eût commencé par des crimes. Les têtes de Foulon et de Berthier portées au bout des piques le firent reculer.

En 1791, au moment de partir pour l'Amérique, Chateaubriand n'est plus « le chrétien zélé qu'il avait été ». — Sous l'influence de lectures philosophiques, il est devenu « un esprit fort, » — « croyant de bonne foi qu'un esprit religieux était paralysé d'un côté ; qu'il y avait des vérités qui ne pouvaient arriver jusqu'à lui, tout supérieur qu'il pût être d'ailleurs[2]. » Ainsi la foi des jeunes années, ou ce qu'il envisageait comme la foi, avait disparu pour faire place au scepticisme. Le « chrétien zélé » d'autrefois, reparaîtrait-il jamais et surtout aurait-il une foi plus sérieuse et mieux fondée que celle des jours anciens ? Assurément, au sein des forêts américaines où Chateaubriand semble n'avoir été chercher que des sujets de poèmes et des peintures romanesques, Atala et le père Aubry ne seraient pas en mesure de le ramener à la foi perdue en lui offrant le spectacle d'un christianisme authentique. Une nouvelle bien grave devait le ramener en Europe : la fuite de Louis XVI et le retour de Varennes. Aux premiers jours de 1793, il foule de nouveau le sol de la France, mais pour joindre bientôt en Allemagne l'armée de Condé. Peu après, blessé et malade, il se réfugiait d'abord à Jersey, puis à Londres.

[1] *Mémoires*, etc., I, p. 372.
[2] *Ibid.*, etc., II, p. 113.

* * *

Les *Mémoires d'outre-tombe* racontent les détresses matérielles et morales des Emigrés et les moyens auxquels la plupart d'entre eux avaient recours pour se procurer un pain durement gagné. C'est à la littérature que Chateaubriand demandait les chétives ressources qu'elle pouvait lui procurer et c'est à Londres qu'il écrivit et publia son premier ouvrage, l'*Essai historique sur les révolutions* (1797). Ce livre, que l'auteur a désavoué dès l'année qui a suivi sa publication, qu'il a réfuté plus complètement encore dans la nouvelle édition qu'il en fit en 1826, il ne le considérait cependant pas comme impie, mais comme « un livre de doute et de douleur. » En parlant ainsi, il atténuait un peu trop ce qu'il y avait de particulièrement grave dans l'*Essai*, « dont la croyance se réduisait à ce qu'il y a de plus élémentaire dans le déisme, à un minimum au-dessous duquel il n'y a plus rien[1]. » L'auteur ne croit point à la vérité du christianisme; il l'attaque par tous les côtés, il répète avec complaisance les objections du dix-huitième siècle. C'est à la publication de l'*Essai* qu'il a dû « marquer le premier pas qui le fourvoya du chemin de la paix[2]. » Cependant, et d'après les aveux mêmes de Chateaubriand, il paraîtrait que l'*Essai* était, depuis des années déjà, en germe dans son esprit lorsqu'il se décida à le composer. A en juger d'après telle de ses paroles, on pourrait croire que son scepticisme n'était pas bien profond. « Il ne fallait pas, a-t-il écrit, un grand effort pour revenir du scepticisme de l'*Essai* à la certitude du *Génie du christianisme*[3]. » Cet aveu ne laisse pas que de rendre perplexe, car on serait tenté de conclure de la superficialité du scepticisme au peu de solidité de la certitude.

Chateaubriand aurait-il si vite ou même jamais découvert ce qu'il y avait de faux et de dangereux dans l'*Essai* si une

[1] Vinet, *Etudes sur la littérature française au XIXe siècle*, I, p. 243.
[2] *Mémoires*, etc., III, p. 230.
[3] *Ibid.*, etc., III, p. 270.

circonstance fortuite n'était venue lui ouvrir brusquement les yeux? Sa sœur Julie, en lui faisant connaître par une lettre la mort de leur mère, ajoutait : « Si tu savais combien de pleurs tes erreurs lui ont fait répandre », allusion évidente aux théories exposées dans l'*Essai*[1]. Lorsque Chateaubriand reçut la lettre de Julie, cette sœur elle-même venait de mourir. Désespéré, il se hâte de jeter au feu des exemplaires de l'*Essai ;* une crise violente se produit dans son état moral et le trouble qu'il éprouve ne se dissipe que lorsque la pensée lui vient d'« expier » son premier ouvrage par un autre qui en serait la réfutation éclatante. Mais l'expiation ne serait pas le fait d'un esprit froissé, humilié, d'un cœur contrit ; elle devait revêtir un caractère public bien propre à frapper les imaginations. « Je voulais, dit-il, un grand bruit, afin qu'il montât jusqu'au séjour de ma mère et que les anges lui portassent ma sainte expiation[2]. » L'ouvrage de Chateaubriand a certainement fait un grand bruit, mais ce bruit ne se sera pas élevé au-dessus de l'atmosphère terrestre. Lui-même en viendra un jour à se demander s'il a tenu tout ce que le billet de sa sœur lui avait fait promettre? « Un livre suffit-il à Dieu? N'est-ce pas ma vie que je devrais lui présenter? Or, cette vie est-elle conforme au *Génie du christianisme?* Qu'importe que j'aie tracé des images plus ou moins brillantes de la religion, si mes passions jettent une ombre sur ma foi[3]? » Il est fâcheux que Chateaubriand ne se soit pas posé cette question plus tôt ; il n'aurait sans doute pas écrit ce livre-là, ou il en aurait écrit un autre dont le contenu aurait mieux répondu au titre.

Mais ce titre lui-même est-il exact? Il semble bien que si Chateaubriand ne s'était pas hâté de le donner, avant même — comme il le reconnaît — d'avoir mis la plume à la main, et que, s'il avait attendu quelque peu, il n'aurait pas écrit en sous-titre: *Beautés de la religion chrétienne,* mais, comme titre principal : *Beautés de la civilisation chrétienne,* car, au fond, tel est le contenu principal de ce livre. Sur ce terrain,

[1] *Mémoires*, etc., III, p. 267. — [2] *Ibid.*, III, p. 273. — [3] *Ibid.*, I, p. 287.

il pouvait comparer la civilisation chrétienne et la civilisation antique et signaler la suprématie de la première sur la seconde. Seulement, pour épargner au lecteur l'embarras du choix, il aurait évité de prêter tant de charme à la civilisation païenne.

II

En 1800, lorsque Chateaubriand, après avoir passé huit années en Angleterre revint en France, il avait par devers lui les premières feuilles du *Génie du christianisme* imprimées à Londres, mais dont l'impression devait se poursuivre et s'achever à Paris. Il paraît que, déjà avant 1800, il avait publié un premier volume qui avait exigé une refonte complète du sujet et une retouche qui précéda l'édition définitive. Commencé à Londres en 1798, l'ouvrage ne fut donc achevé qu'en 1802. Il était mis en vente à Paris, le 18 avril de cette même année[1]. La seconde édition parut en 1803 avec une dédicace au Premier Consul, dédicace qui ne devait pas reparaître dans les éditions subséquentes.

Il semble que Chateaubriand ait quelque peu hésité avant de livrer son grand ouvrage à la publicité. A ce moment se prenait-il à douter de la validité ou de l'efficacité de l'expiation projetée? En tout cas, il pouvait déjà éprouver un sentiment dont il a rendu compte plus tard en disant : « J'ai peur, au début de ma carrière, d'avoir fait du mal à la jeunesse, j'ai à réparer auprès d'elle[2]. » Cependant ce sont de tout autres motifs, et des motifs infiniment moins sérieux, qui le déterminent à publier le *Génie du christianisme*. En abordant la terre de France, il avait dans sa valise, — outre les feuilles imprimées de son ouvrage, — les esquisses d'*Atala* et de *René* détachées des *Natchez*. En 1801, parut *Atala*, et c'est de cette publication même que Chateaubriand a fait dater sa carrière publique comme écrivain. On sait combien, malgré la vulgarité du fond, mais grâce au brillant de la forme, le

[1] *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne*, par François-Auguste Chateaubriand. 4 volumes in-8°. Paris, an X-1802.

[2] *Mémoires*, etc., V, p. 174.

succès de ce petit roman a été grand. Chose étrange! c'est ce succès même qui détermina l'auteur à recommencer ou à continuer le *Génie du christianisme*. « Je devins à la mode, dit-il, la tête m'en tourna; j'ignorais les jouissances de l'amour-propre et j'en fus énivré[1]. » Singulière idée, on en conviendra, d'avoir fait d'*Atala* l'avant-courrière d'une apologie de la religion chrétienne! Comment le christianisme d'*Atala*, si faux, — *plaqué*, a dit Sainte-Beuve, — bon pour des idolâtres, aurait-il pu résumer l'esprit du vrai christianisme et le reproduire? M. de Chateaubriand a dû le sentir, car cet épisode et celui de *René* ont disparu des dernières éditions du *Génie du christianisme*.

* * *

En écrivant le *Génie du christianisme*, Chateaubriand avait pour but de « rallier les esprits à la cause religieuse. » C'était pour lui « affaire de conscience ». Il avait « senti l'importance de son sujet et il ne voulait pas qu'on doutât de sa sincérité parce que ses sentiments religieux n'avaient pas toujours été ce qu'ils étaient aujourd'hui. » — « Jadis il était tombé dans des déclamations et des sophismes[2]. » Ce qu'il avait voulu faire, c'était donc, — comme il l'a écrit plus tard, — « un ouvrage grave où je ne combattais plus les principes de l'ancienne littérature et de la philosophie par un roman (allusion à *Atala*), mais où je les attaquais par des raisonnements et des faits[3]. »

Chateaubriand prétendait que les défenseurs du christianisme au dix-huitième siècle avaient commis une faute en ne s'apercevant pas qu'il ne s'agissait plus « de discuter tel ou tel dogme puisqu'on niait absolument les bases ». Il fallait « ne pas prouver que le christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu, mais qu'il vient de Dieu parce qu'il est excellent[4] ». En tenant compte des circonstances du moment,

[1] *Mémoires*, etc., IV, p. 6.

[2] *Génie du christianisme*, Préface. — *Mémoires*, etc., III, p. 270.

[3] *Mémoires*, etc., IV, p. 46.

[4] *Génie du christianisme*, I, p. 8-9.

il était peut-être « utile de rendre le christianisme aimable avant de montrer comment il était sérieux, puissant et salutaire[1]. » C'est sans doute cette conviction qui l'a poussé lui-même à essayer d'une nouvelle méthode apologétique. Il ne pouvait méconnaître l'influence qu'avaient eue sur lui les négations des philosophes du dix-huitième siècle, et l'adhésion qu'il leur avait donnée dans son *Essai sur les révolutions*. De là certaines allusions toutes naturelles sous sa plume. Partout où il le peut, il combat le jugement porté par ces philosophes sur le christianisme, « religion *barbare*, niaise, monacale, ennemie du beau et du génie[2] ». Il s'étonne que Voltaire n'ait pas compris que « l'établissement de l'Evangile, à ne considérer que le rapport humain, est la plus grande révolution qui se soit opérée sur la terre ; l'introduction de la morale, le changement total de l'humanité[3]. »

Aux philosophes qui prétendent que le christianisme arrête le progrès des lumières, il répond qu'en parlant ainsi « ils contredisent manifestement tous les témoignages historiques ; partout la civilisation a marché sur les pas de l'Evangile[4]. » Quelques pages plus haut, en racontant avec un enthousiasme trop peu justifié l'histoire des Missions du Paraguay, il avait, — et non sans raison, — affirmé que « c'est avec la religion et non avec des principes abstraits de philosophie qu'on civilise les hommes et qu'on fonde les empires[5]. » Le principe était vrai ; seulement il aurait fallu distinguer ici entre religion et religion, et Chateaubriand aurait dû se souvenir que « le génie évangélique est éminemment favorable à la liberté[6], » or ce n'est pas cet esprit-là qui avait présidé à l'établissement fondé par les jésuites au Paraguay.

* * *

Chateaubriand a écrit sur le plan qu'il s'était tracé et la méthode qu'il avait suivie, une page qu'il faut citer.

« On devait chercher à prouver que la religion chrétienne

[1] *Mémoires*, etc., IV, p. 69. — [2] *Paradis perdu* (traduction) II, p. 277.
[3] *Mémoires*, etc., X, p. 44. — [4] *Génie du christianisme*, IV, p. 273.
[5] *Ibid.*, IV, p. 167. — [6] *Ibid.*, IV, p. 312.

est la plus poétique, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres de toutes les religions qui ont jamais existé; que le monde moderne lui doit tout depuis l'agriculture jusqu'aux sciences exactes; depuis les hospices pour les malheureux, jusqu'aux temples bâtis par les Michel-Ange et décorés par les Raphaël. On devait montrer que rien n'est plus divin que sa morale, rien de plus pompeux que ses dogmes, sa doctrine et son culte; on devait dire qu'elle favorise le génie, épure le goût, développe les passions vertueuses, donne de la vigueur à la pensée, offre des formes nobles à l'écrivain et des moules parfaits à l'artiste; qu'il n'y a point honte à croire avec Newton et Bossuet, Pascal et Racine; enfin il fallait appeler tous les enchantements de l'imagination et tous les intérêts du cœur au secours de cette même religion contre laquelle on les avait armés. Ici, le lecteur voit notre ouvrage. Tous les autres genres d'apologie sont épuisés et peut-être même seraient-ils inutiles aujourd'hui. Qui est-ce qui lirait maintenant un ouvrage théologique[1]? »

Il suffirait peut-être de relire attentivement cette page pour se rendre compte des lacunes aussi bien que des hors-d'œuvre qui abondent dans le *Génie du christianisme*. Assurément, ce livre n'est pas un ouvrage théologique et cependant Vinet a pu écrire : « Ce livre de religion eût bien mieux valu, s'il eût renfermé un peu plus de religion et beaucoup moins de théologie[2]. » Il semblerait que Chateaubriand a un peu pressenti la critique que l'on pourrait faire de son plan et de sa méthode quand il se demande si l'ouvrage tel qu'il aurait dû être rédigé aurait obtenu le même succès[3]?

Chateaubriand raconte que longtemps avant d'avoir l'idée de composer le *Génie du christianisme*, il avait rassemblé de nombreux matériaux qui, évidemment, étaient destinés à trouver un autre emploi; d'autant plus qu'à cette époque il n'était pas question du rétablissement des cultes chré-

[1] *Génie du christianisme*, I, p. 9-10.

[2] Vinet, *Etudes sur la littérature française au XIXe siècle*, I, p. 296.

[3] *Mémoires*, etc., IV, p. 63.

tiens. C'est ainsi, par exemple, qu'il avait étudié les Pères de l'Eglise, mais *pour les combattre*, dit-il. L'histoire du moyen âge lui était familière et c'est bien à tort qu'il s'est reproché plus tard de n'avoir « pas tiré un parti suffisant des vies des saints et des légendes,... histoires merveilleuses, richesse de l'imagination[1]. » Son manuscrit des *Natchez* devait lui fournir des descriptions de la nature. Mais, chose étonnante! ou plutôt qui n'a pas le droit de surprendre, parmi les *sources* qu'il indique, il ne fait nulle mention des saintes Ecritures. Il est probable qu'à cette époque il avait par devers lui quelque motif pour ne pas les consulter. C'est sans doute plus tard, et lorsque sa pensée d'écrire une apologie du christianisme fut bien arrêtée dans son esprit, qu'il découvrit dans la Bible une source essentielle où il aurait à puiser. Il en parle en effet de manière à faire comprendre de quelle utilité elle a été pour lui et il témoigne d'un grand respect pour ce livre qu'il appelle divin. « La Bible ne ressemble à rien; c'est un monument détaché de tous les autres[2]. » — « C'est Dieu qui s'abaisse au langage des hommes, pour leur faire comprendre ses merveilles et sa puissance, mais c'est toujours Dieu[3]. » — Que ne s'y est-il toujours tenu plus étroitement et avec un esprit plus affranchi du joug des traditions romaines! Malheureusement, comme Vinet le remarque, « le christianisme de ce livre (le *Génie*, etc.) embrasse trop indifféremment la religion de la Bible et celle des légendes[4]. »

III

Il n'est pas nécessaire pour le but que je poursuis, de donner ici une analyse complète, détaillée des matières étudiées dans le *Génie du christianisme*. La portion la plus considérable de cet ouvrage est, en effet, consacrée à des sujets qui n'ont rien de spécifiquement chrétien, ni même de religieux. Ainsi, à côté de l'existence de Dieu prouvée par les merveilles de la nature, se rencontre un chapitre plein de

[1] *Mémoires*, etc., IV, p. 60. — [2] *Génie du christianisme*, II, p. 298.
[3] *Mémoires*, etc., II, p. 302. — [4] Vinet, *Etudes*, etc., I, p. 302.

charme sur les migrations des oiseaux. Les épopées chrétiennes, le merveilleux, voisinent avec les beaux-arts, la musique. La philosophie et l'éloquence n'empêchent pas d'entendre le son harmonieux des cloches ni de visiter les tombeaux. Le clergé et la chevalerie ne demeurent pas indifférents à l'agriculture et au commerce. Bref! ces chapitres renferment certainement beaucoup de choses curieuses, intéressantes, poétiques, mais sans caractère proprement religieux. Il suffira, pour notre propos, de relever, dans l'ouvrage de Chateaubriand, ce qu'il contient de spécial sur le christianisme lui-même, ou ce que l'auteur envisage comme le christianisme authentique. Toutefois, ce n'est pas sans y prendre peine que l'on parvient à extraire de la masse de matériaux enfouis dans ces gros volumes quelques données nettes et précises sur ce qui caractérise essentiellement le christianisme et ce qui, d'une manière absolue, le différencie d'avec toute autre religion. L'ordre des matières adopté par Chateaubriand n'est pas précisément celui que l'on s'attendrait à trouver dans un ouvrage au caractère quelque peu systématique. Il est vrai que telle n'a pas été la préoccupation de l'auteur.

Chateaubriand croit à la chute, au péché originel. « A quiconque n'admet pas une chute originelle, l'existence du mal moral est inexplicable[1] ». C'est en termes excellents qu'il parle de Jésus-Christ. « Jésus-Christ peut, en toute vérité, être appelé, dans le sens matériel, le *Sauveur du monde*, comme il l'est dans le sens spirituel.... C'est à partir de l'Evangile que le monde entier a changé de face.... Il faut considérer l'Evangile comme une grande pensée religieuse qui a renouvelé la race humaine[2]. » — « Jésus-Christ nous a rendu l'héritage que le péché d'Adam nous avait ravi[3]. » C'est dans le Nouveau Testament « que parle l'amour ; c'est là que le Verbe s'est réellement *fait chair*. La religion du fils de Marie est comme l'essence de toutes les religions, ou ce qu'il y a de plus céleste en elles[4]. »

[1] *Génie du christianisme*, IV, p. 44. — [2] *Ibid.*, IV, p. 327.
[3] *Ibid.*, IV, p. 125. — [4] *Ibid.*, II, p. 507.

Après un rapide coup d'œil sur la vie de Jésus, Chateaubriand en tire cette conclusion : « Quand les voix du monde s'élèveraient contre Jésus-Christ, quand toutes les lumières de la philosophie se réuniraient contre ses dogmes, jamais on ne nous persuadera qu'une religion fondée sur une pareille base, soit une religion humaine. Celui qui a pu faire adorer une *croix* ne saurait être qu'un Dieu [1] ». Plus tard, et à propos de Napoléon qui déclare vouloir mourir dans la religion catholique, apostolique et romaine, Chateaubriand reviendra sur ce sujet et il écrira dans ses *Mémoires* : « Voulez-vous savoir le prix de la croix ? Cherchez dans le monde entier ce qui convient le mieux à l'homme de génie mourant [2]. » On est donc autorisé à affirmer que le christianisme n'est pas venu des hommes ; qu'il est une religion révélée [3]. — « C'est du révélateur ou du Christ que vous tenez tout ; c'est du Sauveur, *Salvator*, du Consolateur, *Paracletus*, qu'il vous faut toujours partir ; c'est de lui que vous avez reçu les germes de la civilisation et de la philosophie [4]. » C'est ainsi que, dans ses *Mémoires*, Chateaubriand complétera l'idée de la révélation exprimée plus haut.

* * *

L'auteur du *Génie du christianisme* a parlé, on le voit, des faits de la rédemption d'une manière conforme à la doctrine dite orthodoxe. En outre, il s'élève fortement contre l'athéisme. « Quand, dit-il, les hommes perdent l'idée de Dieu, ils se précipitent dans tous les crimes, en dépit des lois et des bourreaux [5]. »—« L'athéisme n'est bon à personne [6]. » L'argument paraîtra trop utilitaire. En voici un autre qui présente le côté utilitaire sous une autre forme. C'est à propos de l'éloquence : « L'athéisme ruine autant les beautés du génie que celles du sentiment ; il est la source du mauvais goût et de crimes qui marchent presque toujours ensemble [7]. » Cha-

[1] *Génie du christianisme*, IV, p. 17, 86, 87.
[2] *Mémoires*, etc., VII, p. 159, 60. — [3] *Génie du christianisme*, IV, p. 351.
[4] *Mémoires*, etc., XI, p. 486. — [5] *Ibid.*, I, p. 255. — [6] *Ibid.*, IV, p. 312.
[7] *Ibid.*, III, p. 140.

teaubriand s'est exprimé autre part, sur ce sujet, d'une manière plus vraie : « Pour l'homme sans foi, l'existence a cela d'affreux qu'elle fait sentir le néant.... La vie de l'athée est un effrayant éclair qui ne sert qu'à découvrir l'abîme[1]. »

Lorsqu'il se décida à essayer d'une méthode apologétique autre que celle dont on avait fait usage jusqu'à ce jour, il semble que Chateaubriand cédait à des intuitions assez justes. C'est ainsi qu'il écrit : « La doctrine de l'Evangile n'a point son siège dans la tête mais dans le cœur[2]. » Et encore : « L'Evangile n'est point la mort du cœur, il en est la règle[3].» « Rapportons tout à Dieu comme à la cause universelle. » « Il est bon, il est beau, quoi qu'on en dise, que toutes nos actions soient pleines de Dieu, et que nous soyons sans cesse environnés de ses miracles[4]. » Il est donc regrettable qu'il ne se soit pas toujours laissé guider par des principes qui se légitiment devant l'expérience chrétienne et qu'il les ait trop souvent perdus de vue, influencé qu'il était sans doute, dans ces moments-là, par tout un côté de son éducation religieuse et emporté par son imagination. Ce qui satisfait cette dernière devient facilement à ses yeux la preuve de la vérité. La religion chrétienne est une « charmante religion[5] ». Aussi, à la fin de sa carrière, et malgré les leçons que la vie lui avait données, caractérisait-il la fragilité de l'édifice qu'il avait péniblement construit, en écrivant : « Littérateur, j'ai essayé de rétablir le culte sur ses ruines[6]. »

* * *

L'image du christianisme, telle qu'elle ressort du livre que M. de Chateaubriand a consacré à la peinture de ce dernier, est loin d'être précise et conforme à l'original. Quand, dans *Atala*, il prétendait fournir un exemple probant des *Harmonies de la religion chrétienne avec les scènes de la nature et les passions du cœur humain*, il représentait, — bien malgré lui pourtant, — la religion du P. Aubry comme bien pauvre

[1] *Mémoires*, etc., IV, p. 41. — [2] *Génie du christianisme*, I, p. 35.
[3] *Ibid.*, I, p. 239. — [4] *Ibid.*, III, p. 77, 175. — [5] *Ibid.*, II, p. 255.
[6] *Mémoires*, etc., XI, p. 495.

et bien extérieure[1]. Mais Chateaubriand lui-même, saisissait-il mieux que le missionnaire américain ce qui constitue l'essence du christianisme, quand il écrivait, au sujet de ce dernier : « Plus on l'approfondit, plus on remarque qu'il n'est que le développement des lumières naturelles et le résultat nécessaire de la vieillesse de la société[2]? » Mais alors que devient l'idée de révélation affirmée par Chateaubriand lui-même? Dans ces conditions-là ne serait-elle pas absolument inutile? Et le christianisme ne serait-il que le produit d'une évolution naturelle de l'esprit humain ? Les contradictions de cette nature ne sont pas rares dans un ouvrage qui devait être une apologie triomphante de la religion chrétienne. La plupart des questions soulevées ou abordées par l'auteur sont ainsi traitées avec une étrange superficialité. En réalité, c'est moins le christianisme lui-même qui est mis ici en lumière, que la conception catholique du christianisme avec les déformations que cette conception a fait subir à ce dernier. C'est l'enseignement de l'*Eglise* bien plus que celui de Jésus-Christ et des apôtres. Rien d'étonnant à ce que l'auteur confonde souvent le christianisme et l'Eglise, tandis que cette dernière se condense dans le *clergé*.

A. Vinet dit donc avec raison : « C'est toujours, sous le nom du christianisme, le catholicisme exclusivement, » et il ajoute que la religion avait moins à gagner qu'à perdre « à cette noble et magnifique parade[3]. » Avec Vinet encore, on peut croire que « l'apologétique proprement dite et la poétique se seraient entr'aidées si l'auteur eût pénétré jusqu'au cœur de cette religion qu'il voulait faire aimer[4]. C'est l'édifice romain que Chateaubriand a reconstruit à nouveaux frais et qu'il s'est appliqué à présenter sous le jour le plus poétique. — N'ayant plaidé la cause de l'Evangile qu'avec les arguments recommandés ou autorisés par l'Eglise, on conçoit qu'il soit devenu, comme on l'a dit avec de nombreuses preuves à l'appui, le favori du clergé, des salons et des châ-

[1] *Génie du christianisme*, III, 252. — [2] *Ibid.*, IV, p. 25.
[3] Vinet, *Etudes sur la littérature française*, I, p. 362-63.
[4] Vinet, *Ibid*, I, p. 297.

teaux. Et cependant, en s'efforçant, par exemple, de démontrer la possibilité du merveilleux chrétien, il *paganisait* ce qu'on pourrait appeler les divinités chrétiennes : les anges et les saints. La préoccupation à laquelle il obéissait était due à ce qu'il y avait de païen dans son éducation. Il jugeait le merveilleux chrétien en se plaçant au point de vue d'un poète païen. Il découvrait le merveilleux dans le christianisme parce qu'il voyait ce dernier au travers du paganisme, tout au moins lorsqu'il s'agissait du merveilleux. En plaidant la cause du merveilleux chrétien, Chateaubriand a donc « gagné celle du merveilleux mythologique,... » parce qu'il n'y a « point de merveilleux dans notre religion, bien qu'elle soit merveilleuse[1]. » Mais à l'époque où parut le *Génie du christianisme*, la foule des lecteurs n'y regarda pas de si près.

* * *

Après cet exposé de la manière dont Chateaubriand a conçu et représenté le christianisme, on ne s'attendra peut-être pas à ce que les idées morales reposant sur cette base aient rien de bien original. Il faut cependant signaler quelques maximes d'une vérité pratique incontestable.

Chateaubriand envisage à bon droit la religion comme la source de la morale et il combat les philosophes qui, dit-il, « ont cru que la religion avait été *inventée* pour soutenir la morale. Ils ne se sont pas aperçus qu'ils prenaient l'effet pour la cause. Ce n'est pas la religion qui découle de la morale ; c'est la morale qui naît de la religion[2]. » Il va même jusqu'à affirmer que, dans le christianisme, « la religion et la morale sont une même chose[3]. » — « Le christianisme a montré que les vertus ne sont des vertus qu'autant qu'elles refluent vers leur source, c'est-à-dire, vers Dieu[4]. » En conséquence, si Dieu est la source de toutes les vertus, l'homme ne peut puiser à cette source que dans la mesure où il a la *foi*, parce qu'il n'y a de puissance que dans la conviction.

D'autre part, il n'y a point de morale s'il n'y a point d'autre

[1] Vinet, *Etudes sur la littérature*, I, p. 390-391.

[2] *Génie du christianisme*, I, p. 255. — [3] *Ibid.*, II, p. 47. — [4] *Ibid.*, I, p. 90.

vie. Or, la conscience elle-même, le sentiment intime prouve l'immortalité de l'âme. « La conscience ne serait-elle qu'un fantôme de l'imagination ou la peur du châtiment des hommes[1] ? » La morale est en dernier lieu la base de toute institution sociale. Le christianisme a sauvé la société d'une destruction totale, mais, « si tout est matière en nous, il n'y a réellement ni vice ni vertu, et conséquemment plus de morale[2]. » « Toutes les bases du vice et de la vertu ont changé parmi les hommes chrétiens depuis la prédication de l'Evangile[3]. » Tandis que « les mœurs de nos pères étaient encore barbares, la morale, au moyen de l'Evangile, s'était élevée chez eux à son dernier point de perfection, parce que le christianisme a fourni dès sa naissance le *beau idéal moral* ou le *beau idéal des caractères*, que n'a pu donner le polythéisme[4]. » « Jamais un philosophe, si sage qu'il ait été, n'a pu s'élever au-dessus de la morale chrétienne[5]. » Aussi « plus la morale évangélique sera connue et pratiquée, plus les hommes seront éclairés sur leur bonheur et sur leurs véritables intérêts[6]. » « Qu'il est faible celui que les passions dominent; qu'il est fort celui qui se repose en Dieu[7] ! »

Dans ce même ordre d'idées, citons le fait suivant. A la date du 5 décembre 1818, le *Conservateur*, journal fondé par M. de Chateaubriand, renfermait un article sérieux sur *la morale des intérêts matériels* et *celle des devoirs*. « Le devoir est un *fait*, l'intérêt une *fiction*. Le devoir établit l'ordre moral; il donne à la société humaine la seule existence durable qu'elle puisse avoir. L'intérêt fondé sur la fortune en a la mobilité[8]. » Et Chateaubriand estimait que « les hommes se trompent presque toujours dans leur intérêt, soit qu'ils se meuvent par sagesse ou par passion. » Mais d'où le christianisme a-t-il donc tiré toutes les moralités qu'il renferme? Il les a tirées « du fond du sépulcre. C'est par la mort que la morale est entrée dans la vie; si l'homme, tel qu'il est aujour-

[1] *Génie du christianisme*, I, p. 251. — [2] *Ibid.*, I, p. 255.
[3] *Ibid.*, II, p. 115. — [4] *Ibid.*, II, p. 106, 113. — [5] *Ibid.*, II, p. 250.
[6] *Ibid.*, IV, p. 340. — [7] *Ibid.*, III, p. 254.
[8] *Mémoires*, etc., II, 246-20.

d'hui, après sa chute, fût demeuré immortel, peut-être n'eût-il jamais connu la vertu[1]. »

On parle de philanthropie, mais c'est « la religion chrétienne qui est seule philanthrope par excellence[2]. » — « La charité, vertu vraiment chrétienne et inconnue des anciens, a pris naissance dans Jésus-Christ[3]. » — C'est elle qui « console et soutient les hommes ; elle est cet unique bien, cette espérance puisée au fond de la boîte de Pandore[4]. » C'est elle encore qui est le plus puissant motif de l'amour de la patrie. Dans ses *Mémoires*, Chateaubriand appuiera sur ce point en écrivant : « Tout acte de philanthropie auquel nous nous livrons, tout système que nous rêvons dans l'intérêt de l'humanité, n'est que l'idée chrétienne retournée, changée de nom et souvent défigurée[5]. » — C'est du spectacle offert par la morale chrétienne que Chateaubriand croit pouvoir conclure la divinité de Jésus-Christ : « Ah ! si la morale la plus pure et le cœur le plus tendre, si une vie passée à combattre l'erreur et à soulager les maux des hommes sont les attributs de la divinité, qui peut nier celle de Jésus-Christ[6] ? »

[1] *Génie du christianisme*, IV, p. 127. Vinet a bien mieux dit, lorsqu'il a écrit : « Il y a trop de raisons de croire que si l'homme n'eût pas connu le malheur et la mort, il n'eût donné que peu de pensées et peu d'intérêt à la religion » (*Méditations évangéliques*, p. 17.)

[2] *Génie du christianisme*, IV, p. 125. — [3] *Ibid.*, IV, p. 244.

[4] *Ibid.*, IV, p. 176. — [5] *Mémoires*, etc., XI, p. 425.

[6] *Génie du christianisme*, IV, p. 91.

BULLETIN

THÉOLOGIE

P. Saintyves. — Essais de mythologie chrétienne; Les saints, successeurs des dieux[1].

Sous le titre général *Essais de mythologie chrétienne*, M. P. Saintyves publie un livre intitulé *Les saints, successeurs des dieux*. A vrai dire, pour comprendre les sentiments que doit éveiller cet ouvrage dans les âmes catholiques, nous devrions pour un instant nous convertir à Rome. Mais cette métamorphose est hors de notre pouvoir et de notre désir, à nous, pour qui les « saints » ne sont qu'un ornement encombrant de trop nombreux calendriers.... Nous nous bornerons donc à motiver par quelques citations l'intérêt que nous pouvons prendre au livre de M. Saintyves.

Il recherche d'abord (p. 15-94) l'*Origine du culte des saints*. « Le culte des martyrs et des saints est d'origine païenne, » preuve en soient les pratiques populaires des pays christianisés, pratiques identiques, en somme, à celles dont l'antiquité nous a laissé la trace. Comme les saints catholiques, les héros grecs, par exemple, jouaient le rôle d'intercesseurs, et se vengeaient de leurs contempteurs; on les avait déjà « héroïsés » ou canonisés. Ils ont fourni aux fidèles des reliques et aux faussaires de fausses reliques. Les papes ont hérité de la « Sainteté » des empereurs. Le culte païen des morts s'est continué dans le culte catholique des saints; la

[1] Paris, Librairie critique, E. Nourrit, 14, rue Notre-Dame-de-Lorette. 1 vol. in-8, broché, 6 francs.

phraséologie des épitaphes est toute faite d'éléments persistants; les rites funéraires sont les mêmes qu'autrefois, et les fêtes catholiques ont pris racine dans la mesure où elles perpétuaient des fêtes païennes. — L'auteur essaie de sauver ce culte des saints, en disant (p. 94): « Il nous apparait comme un élément nécessaire (!), comme un mode essentiel de la piété, à un certain moment du processus religieux. Le culte des héros, et, plus encore, celui des saints, sont infiniment supérieurs à toutes les vieilles formes du naturisme primitif. Protestation reconnaissante de ce que nous devons aux générations passées, ils témoignent d'une intuition profonde de ce qu'il y a de religieux dans le sentiment de l'humaine solidarité... ».

La seconde partie (p. 95-282) concerne les *Sources des légendes*, dont la préface dit « qu'on y rencontrera des fragments de l'histoire fabuleuse des dieux. » L'auteur démontre, par exemple, que des abrévations mal lues ont fourni des martyrs inattendus; d'une épitaphe AELIO M(ensium) XI on a fait AELIO M(*artyri*); dans B(onae) M(emoriae) on a trouvé B(*eati*) M(*artyris*). Un praefectus S. Viar(um) a donné un *St Viar*, etc. Tout ce chapitre est fort curieux. « Il suffisait jadis qu'on rencontrât une tombe anonyme dans une église pour qu'on supposât que c'était le tombeau de quelque saint. » St Sébastien et St Tripos doivent leur existence à la transformation d'un document topographique relatif aux villes de Sébaste et de Tripoli. D'un ξυνορος (attelage par couple) tiré d'un sermon de Chrysostôme, on a fait St Xynoris, et l'on a attribué à l'anglais St Alban un compagnon, St Amphibale, nom tiré d'un manteau (*amphibalum*). D'une phrase disant qu'à Jérusalem on voyait « petram su*per quam*, ut fertur, Stephanus lapidatus est », il a suffi de supprimer la syllabe *su* pour légitimer l'exhibition du projectile meurtrier. Des monnaies rhodiennes, attribuées à Hérode, sont devenues les deniers de Judas. Quant à la maison de Lorette, transportée dans les airs, il se pourrait qu'elle aussi fût due à une lecture inintelligente : « Au douzième siècle une famille Ἄγγελοι, branche, par les femmes, de la maison impériale des Comnènes, fonda en Epire une desposie; chassés à la fin du treizième siècle par les Vénitiens, les Anges se retirèrent en Italie, vers Ancône, et furent les constructeurs ou bienfaiteurs de Lorette. De là l'expression : *per manus angelorum*. Le lecteur a-t-il, jusqu'ici, refusé de croire à l'ironie des choses? Qu'il considère alors que le livre de M. Saintyves sort de la rue

Notre-Dame-de-Lorette ! — Les images ont, elles aussi, engendré les légendes : saints céphalophores, tueurs de dragons, apparitions. Pour avoir été trouvés dans des cercueils riches et sculptés, des corps ont été déclarés saints. Une Victoire païenne se transforme en Ste Couronne. Le germain Teutobochus, d'après un bas-relief mutilé, devient St Abaque. Le nez endommagé d'un guerrier romain crée la légende de Ste Eusébie au nez coupé. Du nom de la Toussaint on a fait un saint guérissant la toux. Il y a une Ste Venera qui cumule les attributs de Venus et les rites du Vendredi. L'Epiphanie devient Ste Tiphaigne. L'almanach, ou martyrologe, donne St Almaque ; une épine de couronne, Ste Pointe.

Dans quelques représentations de la Passion, on exhibait un âne ; « parfois, vu son mauvais caractère, il n'y figurait qu'en sculpture ; » une de ces sculptures a donné lieu au culte de Ste Anesse. Un « dragon, » de même usage, fut invoqué comme Bonne Ste Vermine. Dans un autre ordre d'idées, on constate que la biographie de St Vincent est faite de pièces empruntées à celles de sept autres saints. Nous renvoyons le lecteur aux p. 178-184, où l'on voit comment le Bouddha devient St Josaphat.

L'auteur conclut (p. 203) : « La christianisation des fables païennes eut un avantage (!) qu'il ne faudrait point méconnaître. Elles servirent à greffer sur le tronc chrétien les plus belles fleurs et les fruits les plus suaves de la morale antique. »

La troisième partie enfin (p. 283-409) concerne la *mythologie des noms propres*. C'est ainsi que Ste Véronique vient de φρουνικη σοφια des Valentiniens, devenue Bérénice, puis Vera Icon, Véronique. — A propos des vierges Mariasif, Mariahilf, où des divités germaniques survivent en Marie, nous renvoyons à Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik*, 4e ed. chap. II Heilige, chap. III Mariencult, où la même démonstration est faite. — Une déesse Carthaginoise Anna Perenna, au culte « hétaïrique » prononcé, s'est fait adorer sous le nom de Ste Anne, et préside encore aux naissances. Neptune a fait St Nepo, et Pluton St Ploto ; ils sont propices aux enfants « noués » ou « pelotons » et aux « nabots, » aux nains difformes. Vénus devient Ste Venise, adorée par les femmes. Des églises gardent le nom de l'ancien temple auquel elles ont succédé ; St Apollinaire après Apollon, St Martin après Mars, St Venier après Vénus, « ce qui démontre les grands ménagements (!) dont l'Eglise a usé vis-à-vis des nouveaux convertis » (p. 337). Une déesse Peligna revit en St Pelin. Une Diane

Ilithye est remplacée par une Vierge non moins prospice aux naissances, et parce qu'on trouva une statue romaine au village de St Ylie, elle devient St Ilide, héritant ensuite des attributs de la Diane Ilithye sous le nom de St Hilier. Il y a un St Pan et un St Sylvain. Le dieu Venturus de Provence est devenu Ste Victoire avec les mêmes attributs. « Il faut, dit l'auteur, signaler l'étroite liaison du sol avec les dieux et les saints. Le sol de la patrie est sacré. Qu'est-ce que tous les dieux des eaux, des rochers et des bois, sinon la patrie vivante, livrant à ses enfants ses trésors? Qu'est-ce que ces héros chrétiens qui les ont remplacés, sinon de nouvelles personnifications de tout ce qu'il y a d'adorable en terre maternelle? » (p. 354).

Citons encore : « Les fonctions de Lucine, Aphrodite, Pelagia, ont été reprises par Ste Marguerite ou Ste Marine, Ste Pélagie. St Hippolyte a sa fête à l'ancien jour de Diane, St Antonin la sienne au jour des *Paganalia* ou *feriae conceptivae*, consacrées à *Tellus*, *Demeter*, Cérés et Coré. Les Grecs célèbrent « l'ascension d'Elie » au 13 août, jour où les anciens avaient la fête d'Apollon Hélios et, comme au dieu Carnéen, l'on sacrifie des chèvres à Elie.... Un St Ménas est invoqué contre les serpents à la même date que jadis Osiris-Menès, ayant pour attribut un crocodile. La parisienne Ste Geneviève et son vaisseau ont toutes les chances de succéder à Isis, qu'adoraient aussi en janvier les marchands égyptiens et phéniciens (dont les traces ont été trouvées à Melun) sous le nom de Janua nova, la fête ayant lieu à l'époque de l'ouverture des mers; de là la clef qu'elle tient parfois ; le cierge étant un reste de l'étoile, symbole du printemps annoncé au solstice. Les saintes Gudule et Wiwine jouent le même rôle. « On ne pourra méconnaître, sans un évident parti pris, que l'Eglise s'est efforcée de déraciner les superstitions païennes en fixant au jour des anciennes fêtes les fêtes de ses saints. Le calendrier religieux est une systématisation rituelle et cyclique des légendes essentielles à chaque culte. Les légendes chrétiennes, pour s'adapter au cadre des saisons, des solstices et équinoxes, ont d'ailleurs presque toujours subi des déformations et des additions. Elle se sont, sans doute, ainsi singulièrement éloignées de la vérité et de l'histoire, mais, sur les ailes des génies célestes, elles se sont déployées en un vol harmonieux et sublime... » (p. 406).

Ces derniers mots nous amènent à constater les efforts répétés que fait M. Saintyves pour rendre acceptables en les poétisant les

résultats de sa critique « très sévèrement et très loyalement appliquée. » Nous doutons fort que ce baume suffira à guérir la blessure des catholiques. Quant aux protestants, il ne leur est point indifférent que l'on découvre des éléments « égyptiens » dans la parabole de Lazare (p. 200 sq.) ; il sera désagréable aux partisans de la dogmatique traditionnelle de voir que, « dans la personnalisation du Verbe divin et du Saint-Esprit » l'on puisse trouver la trace d'erreurs païennes et juives, d'après lesquelles « les épithètes d'un dieu donnent naissance à diverses personnes distinctes » (p. 291 sq.).

Signalons enfin deux traits caractéristiques de ce curieux ouvrage. Sa documentation paraît forte. Chaque assertion est pourvue de renvois, dont on nous dispensera de vérifier l'exactitude. (Corrigez page 61, note 8: *Josué*, *X*, *17* en *2 Samuel I, 19-27*.) L'auteur, ensuite, qui cite des savants profanes en grand nombre, a soin de s'abriter aussi souvent que possible derrière des Pères, des ecclésiastiques, voire des jésuites, surtout quand ils ont été approuvés en haut lieu. Cette prudence est bien justifiée. L'avenir dira si elle a été efficace. L'auteur annonce une suite. Tel qu'il est, son livre est bon à consulter. Nous en recommandons l'étude aux protestants amis du « renouveau » catholique, qui s'étonnent du peu d'entrain que nous mettons à oublier l'existence du culte subalterne et tout puissant des saints. Cette religion d'en bas est aussi bien le catholicisme que le mysticisme d'en haut. Plaise à Dieu que nous, protestants, et que tous, du reste, nous visions ailleurs; jamais le sens de la « religion en esprit et en vérité » n'a été plus clair pour nous qu'après la lecture répétée du livre de M. Saintyves. M.-S.

PHILOSOPHIE

Ch.-Aug. Bourquin. — La philosophie de la prière[1].

Le titre que nous venons d'écrire indique clairement à quelles préoccupations répond le petit volume que nous avons à présenter

[1] *Essai sur la philosophie de la prière d'après la pensée moderne*, par Ch. Aug. Bourquin. (Mazamet. Edition de l'*Effort*).

aux lecteurs de cette revue : La pensée moderne permet-elle de prier encore? En face des résultats de la science contemporaine, peut-on soutenir l'efficacité de la prière ? C'est donc une nouvelle tentative de conciliation entre la religion et la science qu'a tentée M. Bourquin. Il n'admet pas en effet que l'on sépare totalement la science et la religion. Il s'inscrit en faux contre la distinction que Sabatier établit dans son *Esquisse :* « Saisir un phénomène et l'expliquer, c'est le lot du savant ; percevoir Dieu et son intervention dans la vie humaine, le propre de l'homme pieux. » Sans doute, il y a bien une différence essentielle entre foi et science, mais il n'existe pourtant pas entre elles une cloison étanche. La science peut se passer de la religion, mais l'inverse n'est pas vrai. La religion a besoin de la science. Le sentiment religieux est aveugle. Il s'attache aisément à des fétiches. Il s'égare dans la superstition quand il n'est pas accompagné par la science et contrôlé par elle. La science est donc, aux yeux de M. Bourquin, l'un des facteurs du progrès religieux. La foi a tout à gagner, affirme-t-il, à consulter la science.

Nous ne sommes pas très sûr de la justesse d'un tel point de vue, qui nous paraît outré. Du moins nous ne voyons pas que l'auteur soit arrivé, comme il l'annonce, à soutenir la prière par des arguments scientifiques. Il cite abondamment et de façon fort intéressante les travaux de savants tels que MM. Flournoy et Armand Sabatier. Mais qu'est-ce que cela prouve? Ces deux messieurs sont, je le veux bien, des représentants autorisés de la pensée moderne. Mais le premier dans ses études de psychologie expérimentale et le second surtout dans sa Philosophie de l'Effort ont quitté le terrain proprement scientifique pour s'aventurer sur celui du subjectivisme religieux et de la métaphysique. Il est fort heureux qu'il y ait dans les universités des savants habiles à se servir de la méthode scientifique qui soient en même temps des croyants et ne s'en cachent pas. Puisse leur nombre augmenter toujours! Si rares qu'ils soient encore à cette heure, le fait qu'il en existe pourtant quelques-uns, prouve qu'on a tort de statuer une opposition irréductible entre les deux domaines. Mais après avoir lu l'essai de M. Bourquin, nous continuons à penser que la science comme telle ne peut à aucun degré soutenir la prière et aider à en déterminer l'efficacité. Elle l'ignore. Quand des savants apportent des affirmations religieuses, ils le font en *croyants* et non plus en *savants*. C'est se faire illusion que de

parler d'arguments scientifiques venant étayer la foi religieuse. Sans doute ces hommes appliquent aux faits religieux la méthode expérimentale qui a cours en science. Ils y apportent la même rigueur et la même probité. Mais l'expérience religieuse n'a jamais qu'une valeur subjective et ne peut nullement revendiquer l'objectivité des expériences du chimiste dans son laboratoire.

Le livre de M. Bourquin n'a donc pas peut-être toute la portée que son auteur voudrait lui attribuer. Il n'en sera pas moins lu avec intérêt et profit par les théologiens et le public religieux. L'auteur montre fort bien le vrai caractère de la prière, sa place d'une importance primordiale dans la vie chrétienne. Il décrit avec précision les phénomènes psychiques qui accompagnent parfois la prière et illustre son dire d'exemples tirés du récent ouvrage de M. Henri Bois sur le *Réveil du Pays de Galles*. Il analyse les dispositions religieuses et morales exigées de celui qui prie et montre ce qu'a été la prière de Jésus et comment le miracle est pour le Maître l'exaucement de la prière.

On trouvera encore dans ce livre des considérations sur les diverses prières, improvisées, liturgiques, collectives, des réflexions au sujet des prières pour les morts, que le protestantisme a exclues peut-être avec trop de rigueur, des critiques à l'adresse de la Mariolâtrie catholique et de la Jésulâtrie protestante. L'auteur ne néglige aucun point de son vaste sujet. Il les traite tous avec concision et clarté.

La christologie de M. Bourquin paraîtra sujette à caution à beaucoup de lecteurs. Il en est qui s'étonneront aussi de certaines interprétations des miracles du Nouveau Testament. Mais on peut louer hautement la belle ordonnance d'une matière abondante et complexe, la clarté de l'exposition, la précision des conclusions.

L'auteur constate dans sa préface que la littérature de la prière est pauvre. Son étude si substantielle, contribue certainement à l'enrichir. Et si, comme nous avons essayé de le montrer, elle n'atteint pas le but bien chimérique qu'elle s'était proposé, elle a du moins le grand mérite de rappeler au lecteur l'importance et la nécessité de la prière, sans laquelle il n'y a pas de vie religieuse

R. Bergier.

REVUES

Neue kirchliche Zeitschrift.

Novembre 1907.

Kelber : Le Messie de Klopstock. (Fin.) — *Hugo Wiebers :* Nos sermons sur les missions. — *J. Dräseke :* Jean Bekko et les théologiens de son temps (dans l'Eglise d'Orient au XIIIe siècle).

Décembre.

Ed. König : Le chrétien et la Loi de l'Ancien Testament. — *Ph. Bachmann :* L'expérience religieuse. — *R. H. Grützmacher :* Problème de la théologie moderne positive. — *Stange :* Le jugement des croyants au dernier jour.

Evangelische Freiheit.

Novembre 1907.

F. N. : L'œuvre d'une vie. — Tiré du « Krebsbüchslein ». (A propos de crémation.) — *R. Rade :* Idées sur la cène. — *J. Naumann :* L'influence de l'ecclésiastique sur les employés des hospices d'aliénés et par eux sur les malades. — Contributions à l'ethnographie chrétienne : La Hesse. III. — *O. Baumgarten :* Chronique ecclésiastique.

Décembre.

F. N. : Le noyau. — *G. Schmidt :* Encore deux drames de Noël. — Tiré du « Krebsbüchlein. (Conseillers de consistoire civils et militaires.) — Contributions à l'ethnographie chrétienne : La Hesse. IV. — *J. Naumann :* L'influence de l'ecclésiastique sur les employés des hospices d'aliénés, etc. II. — *O. Baumgarten :* Chronique ecclésiastique.

Die Studierstube.

Décembre 1907.

Kupsch : La Bible de Luther revisée. — *E. von der Goltz :* Les sacrements chrétiens à la lumière de l'histoire des religions. II. — *Gelderblom :* L'Eglise des Frères moraves... etc. II. — *Fr. Frick :* Crises ecclésiastiques... etc. VII. (L'assemblée de Jarnac et la situation actuelle.) — *J. Bœhmer :* Palæstinensia. VI. (Chez le patriarche arménien.) — *H. Spanath :* Revue des publications sur l'enseignement religieux. — Actualités ecclésiastiques, extraites de revues et journaux divers (entre autres sur l'histoire de la fête de Noël).

LES DÉBUTS DE LA CRITIQUE PROTESTANTE[1]

PAR

LOUIS PERRIRAZ

« Dans la première moitié du dix-neuvième siècle, Baur a été le seul théologien qui puisse être égalé à Schleiermacher en importance comme en influence historique ». Ainsi s'exprime Seeberg dans son *Histoire de l'Eglise d'Allemagne* au dix-neuvième siècle[2].

C'est la pensée de cet homme, les principes qui l'ont guidé, le rôle historique qu'il a joué que je voudrais retracer ici, en me tenant également éloigné de l'enthousiasme irréfléchi et du dénigrement systématique. Afin de bien mettre en lumière l'œuvre de Baur, j'essayerai de dire, dans les pages qui vont suivre, ce qu'est la critique et quelle route elle avait déjà parcourue au moment où Baur et son école commencèrent leurs travaux.

La critique historique est un art des temps modernes. Elle est apparue au quinzième et au seizième siècle, au moment où, sous l'impulsion de facteurs divers, l'esprit humain rompit en visière avec le passé et se posa des problèmes et des buts nouveaux. Cependant, il lui fallut plus de trois siècles avant qu'elle parvînt à conquérir droit de cité au sein du monde moderne et que, parfaitement consciente de ses principes et

[1] Introduction d'une thèse de doctorat sur F. C. Baur.

[2] R. Seeberg, *Kirche Deutschlands* im 19. Jahrhundert, 1903, p. 144.

de ses méthodes, elle s'élevât à une conception vraiment historique des faits et des choses du passé.

Il serait intéressant de rechercher pourquoi la critique historique s'est manifestée avec tant de vigueur au dix-neuvième siècle, d'étudier les causes de ce mouvement, les ressorts secrets, les principes supérieurs qui ont agi pour donner naissance à ce besoin de juger le passé, de comparer les hommes, les faits, les idées et les siècles, de mettre au jour les sociétés disparues, de faire revivre des civilisations, dont nos devanciers n'avaient soupçonné ni la grandeur ni l'importance, de reviser des procès jugés depuis longtemps et de chercher, par tous les moyens à sa portée, à pénétrer la vérité cachée sous les mythes, les légendes et les conceptions d'autrefois. Il n'y pas dans cet effort qu'un simple intérêt archéologique, qu'une simple curiosité avide de se satisfaire, mais un intérêt vivant, pratique même ; le passé ne nous captive qu'autant que nous y retrouvons les origines de nos conceptions, de nos idées, de notre vie intellectuelle, morale et religieuse, que nous pouvons entrer en communion vivante avec lui. Le but de l'histoire n'est pas de faire revivre le passé, ce qui serait inutile et superflu, mais bien plutôt de chercher à comprendre le présent par le passé, de jeter un coup d'œil sur les expériences d'autrefois afin d'enrichir notre vie, de dégager des règles, des lois, des principes qui facilitent l'intelligence du présent et la préparation de l'avenir. Ainsi le passé a sa place marquée dans le présent, car il soutient encore les mouvements de notre vie. Tout ce qui ne rentre pas dans les faits de cet ordre sort du domaine de l'histoire et tombe dans celui de l'archéologie[1].

Ce que nous venons de dire nous permet de nous rendre compte d'un des principaux motifs qui ont donné naissance à la critique en général et à la critique biblique en particulier, puisque c'est de cette dernière que nous allons plus spécialement nous occuper. Elle est la manifestation de la maturité de l'esprit, d'une connaissance plus profonde de sa

[1] Comp. Trœltsch dans la *Christliche Welt*, 1903. Voir aussi Ed. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, p. 36, 37.

nature, de ses limites, de ses aspirations, par suite elle procède d'une conception plus morale de l'homme. Elle naît à un moment où l'homme a fait des expériences nombreuses qui l'ont poussé à prendre nettement conscience de lui-même et à chercher, au-delà des choses sur lesquelles il avait cru pouvoir s'appuyer, un élément permanent qui lui inspire confiance. Cela nous explique qu'il ne peut pas y avoir de critique véritable et féconde sans un fondement donné, auquel elle cherche à revenir, guidée par l'instinct du vrai et le besoin de certitude. Invité par les circonstances, l'homme qui pense en vient à se demander jusqu'à quel point ses croyances, ses opininions sont fondées, et si le passé devant lequel il s'est incliné jusqu'ici est digne de la vénération qu'on lui accorde. Mais ce travail de revision ne peut être vraiment profitable que s'il procède du désir sincère de mieux connaître la réalité, de saisir plus parfaitement la vérité objective.

Toute vraie critique est donc essentiellement positive, et faire de la critique pour la critique est un jeu qui peut être amusant, mais qui aboutit bien vite au dilettantisme ou au scepticisme.

Il y a des époques où l'élément critique est bien plus fortement accentué que l'élément créateur, d'autres où ce dernier paraît avoir rejeté le premier dans l'ombre. Est-ce à dire qu'il puisse y avoir une activité féconde sans que les fonctions critiques n'entrent en jeu? Je ne le crois pas. Tous les grands créateurs de l'histoire ont, de leur point de vue, jugé le passé ou les conceptions de leur temps, et le Christ lui-même, dont la personne a été si puissamment, si hautement créatrice, a parfois exercé une critique sévère sur les croyances et les coutumes de ses contemporains. Cependant il est vrai de dire que les moments de l'histoire où l'esprit humain semble s'extérioriser le plus fortement et mettre au jour ses richesses cachées, n'ont point, au même degré que ceux où l'intelligence de l'homme rentre en elle-même, cet esprit de réflexion qui interroge, scrute et juge, et dont le but est de préciser l'apport du passé et d'éclairer l'avenir.

Qu'on me comprenne bien. Je ne prétends pas que les époques de critique soient plus profitables à l'humanité que celles où l'esprit enfante souvent avec angoisse des conceptions et des principes nouveaux ; je veux simplement dire que le travail de réflexion est nécessaire, parce que, sans lui, les meilleures productions de l'humanité se corrompraient bientôt et deviendraient un principe de mort après avoir été une source de vie. Les exemples que je pourrais citer à l'appui de mon dire ne sont pas rares[1]. Cela nous explique que parmi les initiateurs de la critique moderne, on ne trouve pas que des ennemis de la vérité, comme on le croit dans tant de milieux, des hommes dépourvus de tout respect à l'égard du passé, mais qu'on y rencontre même ceux qui, au seizième siècle, se donnèrent pour tâche de venger la vérité outragée et de remettre sur le chandelier le flambeau de l'Evangile C'est de la Réformation, en effet, qu'on peut faire dater l'éclosion de la critique biblique, du moins de l'esprit qui inspire ses travaux[2]. Elle a posé les conditions dans lesquelles la critique pouvait naître, étant elle-même un acte critique de l'esprit du christianisme qui prend conscience de lui-même, descend plus profondement dans sa propre nature et juge le passé[3]. Et lorsque, dans son écrit : *Die Freiheit eines Christenmenschen* (1520), Luther parlait d'une manière si magistrale de la foi justifiante, il témoignait qu'il avait trouvé en Dieu le pardon après lequel il soupirait, et la liberté à l'égard de la tradition. Son acte n'était pas autre chose que la négation, au nom de sa certitude même, de la fameuse *successio episcoporum ab initio decurrens* sur laquelle les pères antignostiques avaient cru, dans leur lutte

[1] Etudier à ce point de vue l'histoire du monachisme et celle de la théologie du piétisme en général, du Réveil en particulier.

[2] Les essais de critique qui se rencontrent dans l'Eglise primitive jusqu'à Jérôme ne manquent pas d'intérêt, surtout pour la connaissance de l'état des choses en ce temps là. Mais on n'arriva pas à une vue claire des principes auxquels on obéissait et des méthodes employées. Dans le catholicisme de la Renaissance, il y eut des essais timides de libre examen, mais le concile de Trente mit fin à toutes ces tentatives.

[3] Comp. Baur, *Theolog. Jahrb.*, 1850; Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, 3e édit., 1892, p. 154.

contre les hérétiques, pouvoir édifier l'Eglise. Cette indépendance de Luther à l'égard du passé n'était point le rejet de tout le passé. Retrouver la vérité qui sauve, parvenir à la pleine certitude du pardon, tel a été le but de ses prières, de ses veilles et de ses efforts, et comme il n'a trouvé la paix du cœur que dans la grâce justifiante de Dieu en Jésus-Christ, il juge tout à la lumière de ce principe. Sa critique est dès lors toute dogmatique. On le voit bien à la manière dont il apprécie et classe les écrits du Nouveau Testament. Les livres qui prêchent le principe de la justification par la foi sont les meilleurs, les plus pleinement chrétiens ; ils le sont moins dans la mesure où ils s'écartent de ce principe fondamental. C'est ce qui explique qu'il aît mis au premier rang l'Evangile de Jean et sa première épître, les épîtres aux Romains, aux Galates, aux Ephésiens et la première de Pierre [1], qu'il ait rejeté les synoptiques au second rang [2], et porté nn jugement sévère sur l'Apocalypse et l'épître de Jacques, qui lui faisaient une impression défavorable. A cette dernière classe appartenaient la lettre de Jude et celle aux Hébreux, mais il semble que le jugement porté par Luther sur ces deux derniers écrits soit appuyé sur des considérations critiques.

Cette manière toute subjective d'envisager les documents canoniques, ne pouvait obtenir une adhésion unanime. Aussi, à mesure que le siècle avance, que la puissance créatrice qui en avait signalé le début décline, les Eglises nées de la Réformation voulurent consacrer par une formule une présupposition religieuse qui avait fait leur force, et, pour échapper à la tradition catholique autant qu'aux critiques des arminiens et des sociniens, elles proclamèrent le dogme de l'inspiration plénière des Saintes Ecritures, camisole de force dans laquelle on crut pouvoir enserrer les conquêtes réalisées. Mais l'on ne put faire taire tous les doutes. A mesure que l'on pénétrait dans le détail du texte afin de réfuter les objections des adversaires, plus incisives chaque jour, à mesure que les renseignements sur l'histoire du

[1] Oeuvres de Luther, édition Walch, XIV, p. 105.

[2] *Ibid.*, p. 104.

Canon se multipliaient, grâce à une connaissance grandissante de l'antiquité, on fut plus fortement contraint d'entrer dans des combinaisons d'une subtilité telle que la position en devint intenable[1]. Alors l'esprit critique inhérent à la Réforme se réveilla, et peu à peu, secondé par les circonstances, ébranla le dogme protestant de l'inspiration.

Il n'entre point dans mon intention de retracer en détail les controverses auxquelles donnèrent lieu les efforts des partisans de la libre recherche ; il suffit à mon but d'esquisser dans leurs grands traits les différentes étapes parcourues par la critique, de signaler les personnalités les plus marquantes dans ce domaine jusqu'au moment où les travaux de F. C. Baur vinrent imprimer à ce mouvement une impulsion inconnue avant lui. Je ne rappellerai ici que pour mémoire les noms de Hugo Grotius, de Spinoza, qui voulait ramener le christianisme à une doctrine pratique de la vie et réclamait pour la critique une entière indépendance, de Richard Simon qui, pour saper le dogme de l'inspiration plénière, remit au jour les contradictions et les doutes de l'ancienne Eglise avec une si grande richesse d'érudition que plusieurs l'ont appelé le père de la critique moderne. Ces hommes sont des adversaires et leurs critiques, si brillantes soient-elles, ne font que pousser les gardiens du dogme de l'inspiration à accentuer leur position ; ils sont venus trop tôt dans un monde trop dogmatique, et les combats qu'ils livrent ne sont guère que des combats d'avant-postes.

A côté de ces ouvriers de la première heure, nous voyons se dessiner au sein même de l'Eglise deux courants opposés qui n'allèrent à rien moins qu'à mettre fin au règne desséchant et oppresseur du dogme. L'un, le piétisme, n'a pas contribué aux progrès de la critique d'une manière directe, son intérêt se portant avant tout sur les choses de la vie et du cœur. Cependant il ne faut point oublier qu'il a produit en Bengel un homme dont l'influence a été fort grande et que Dorner appelle le fondateur de la critique du texte du

[1] Voir Heinrici, *Real-Encycl.*, 3e édition, vol. 11, p. 142.

Nouveau Testament[1]. Effrayé par les variantes nombreuses mises au jour par les études orientales, il s'appliqua à en tirer un texte correct, exact, une forme complète et unique qui éloignât le doute et nous préservât du danger de négliger des pensées apostoliques, ou d'admettre des erreurs de copistes[2]. Ainsi, ce qui pousse Bengel vers la critique, ce n'est point le doute, ni la curiosité scientifique, mais son intérêt religieux. Aussi devait-il s'en tenir exclusivement à la critique du texte et à l'exégèse biblique.

Incomparablement plus puissante et plus féconde a été la période des lumières (Aufklärung). C'est un mouvement qu'on peut considérer comme un progrès ou un recul, suivant le point de vue auquel on se place, mais dont il n'est pas permis de méconnaître la grandeur et l'importance. Préparé par l'abaissement de la foi dans les masses, par l'essor des sciences naturelles, qui s'emparent avec une conscience de plus en plus claire de la méthode d'observation, par le réveil de l'esprit critique à la fin du dix-septième siècle, ce mouvement poursuivit l'œuvre scientifique et philosophique inaugurée au moment de la renaissance, et interrompue par les luttes religieuses du seizième siècle. Son but fut de remplacer les conceptions antiques par des conceptions nouvelles plus conformes aux aspirations et aux découvertes modernes, et non-seulement dans le domaine de la science, mais dans tous les domaines de la vie. C'est une apparition aux formes diverses, aux faces multiples, aux éléments hétérogènes, qui transforme l'orientation de la politique, de la philosophie, de la théologie et de la religion, et qui met au jour des problèmes économiques et sociaux jusque là rejetés dans l'ombre.

Comment caractériser le principe directeur de tout ce mouvement ? On ne sera pas trop éloigné de la vérité si l'on dit que cela a été une protestation contre le surnaturel au nom des droits de la raison méconnus, la tentative de réduire la révélation à la raison, et par suite, de faire une place, la grande

[1] Dorner, *Histoire de la théologie protestante*. Traduction Paumier, p. 561.

[2] Dorner, *op, cit.*, p. 561.

place au subjectivisme, aux éléments humains dans tout ce qui touche à la religion et à l'histoire, de supprimer le supranaturalisme au nom de l'immanence et d'un ordre rationnel se manifestant dans la vie, dans les choses et dans l'intelligence humaine[1].

On veut aussi déterminer d'une manière plus précise ce que l'on considère comme l'essence du christianisme, et ce besoin, issu de la rupture entre l'élément subjectif représenté par les expériences individuelles nouvelles et l'élément objectif renfermé dans l'orthodoxie protestante, amena une prédominance de la fonction critique de la réforme sur la fonction religieuse. Alors les conceptions du moyen âge s'effritèrent, l'autorité religieuse perdit ses droits, et l'incrédulité qui s'était développée en Italie à la suite de la renaissance et sous l'influence de Giordano Bruno ; le déisme anglais, protestation de la libre pensée ; le matérialisme français nourri de toutes les haînes allumées par l'intervention du jésuitisme, se réunirent et brisèrent en Allemagne le dogme chrétien[2].

Dans ce vaste courant qui entraîne les esprits et les institutions, on peut distinguer des moments divers qu'il serait fort intéressant d'étudier de près.

Tout d'abord, sous l'influence de la philosophie de Wolf apparaît une tendance que l'on a appelée un semi-rationalisme et qui n'est point dépourvue d'une certaine tenue, d'un réel respect à l'égard du christianisme et des choses religieuses. Mais, à mesure que la pensée wolfienne sort des classes purement théologiques et se répand dans la bourgeoisie, que l'esprit nouveau pénètre les couches profondes de la population, le déisme anglais, les écrits de Toland, de Collins et d'autres, inspirés par Locke[3], gagnent du terrain et l'on voit surgir un rationalisme vulgaire, frivole et railleur dont l'influence fut souvent désastreuse. C'est l'heure où Reimarus écrit son « Apologie en faveur des adorateurs raisonnables de Dieu » ; où Edelmann rédige ses grossières in-

[1] Troeltsch, *Real-Encyclopedie*, 3e édition, vol. 2, p. 225-226.

[2] Landerer, *Neueste Dogmengeschichte*, p. 1 sq.

[3] De Rémusat, *Histoire de la philosophie anglaise*, vol. II, p. 335 sq.

vectives contre les récits bibliques; où Barhdt, qui se considérait comme un instrument de la Providence au même titre que Moïse, Jèsus-Christ, Confucius, Socrate, Luther et Semler, enseigne la morale aux étudiants de Halle le matin, tout en leur servant à boire, le soir, dans son auberge; où Nicolaï juge toutes les manifestations de l'esprit au point de vue de son rationalisme étroit et stérile; c'est le temps enfin où Basedow édicte ses règles pédagogiques et où le *Robinson* de Campe prend dans beaucoup de familles la place occupée jusqu'ici par la Bible.

Ce mouvement, triomphe de la subjectivité et du rationalisme sur les éléments surnaturels et divins, exerça une grande influence sur les études critiques du canon et du dogme. Des horizons nouveaux s'ouvrirent, et nombreux furent ceux qui mirent la main à l'œuvre, soit pour accélérer la marche des événements soit pour la retarder. C'est dire que cette révolution, comme au reste toutes les révolutions qui s'accomplissent dans le domaine de l'esprit, n'aboutit pas à une victoire soudaine et définitive. On ne s'était pas courbé pendant des siècles sous le joug de la tradition pour pouvoir s'en débarrasser avec l'aisance que l'on met à rejeter un vêtement trop usé. Deux hommes incarnent pour nous ce mouvement, tous deux plus critiques que créateurs: Semler et Lessing. Mais, tandis que le premier ne sut guère que briser l'édifice traditionnel sans parvenir à une notion claire de la manière dont il le fallait remplacer, Lessing sut indiquer la voie des reconstructions définitives et tracer à la critique un magistral programme. Parlons tout d'abord de Semler.

Pour que la science biblique pût se développer librement, il fallait que l'esprit humain s'affranchît de l'autorité de la tradition et se mît à considérer les choses et les hommes du passé sans les lunettes que l'Eglise lui avait imposées. Ce fut là le service rendu par Jean-Salomon Semler[1].

[1] Voir sur Semler : Schmid, *Die Theologie Semlers*, surtout les p. 75-176. — Tholuk dans la *Real-Encyclopédie*, 1re édition, vol. 14, p. 259-267. — Landerer, *op. cit.*, p. 6-18.

Elevé dans le piétisme, d'une vie religieuse sincère et profonde, il parut à un moment où l'orage grondait autour de l'Eglise, et fut un des hommes qui portèrent à la tradition le coup de mort.

Au moment où il parut, le Canon était encore considéré comme inspiré, comme un *totum homogeneum*, base de la dogmatique chrétienne, mais cette foi avait été ébranlée en lui par les travaux de Richard Simon, de Leclerc et de Wettstein. C'est pour réfuter cette opinion qu'il écrivit son grand ouvrage *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons*, 4 vol. (1771-75). Dans ses ouvrages, il s'est proposé un double but : s'enquérir de la manière dont le canon s'est formé et se rendre un compte exact de l'état de l'Eglise primitive.

Pénétré de la différence qu'il y a entre la religion et la théologie, entre la raison subjective et la vérité objective, il éleva la raison individuelle au niveau d'un critère et d'un juge, et, appuyé sur les affirmations diverses et les décisions contradictoires des Pères et des conciles, il arriva à l'idée que le Canon ne pouvait servir de norme doctrinale pour tous les temps, vu qu'il n'était qu'une collection formée par des considérations purement humaines. Jamais ces livres ne se sont donnés comme inspirés ni comme devant servir de normes à tous les hommes et à tous les temps. Matthieu a été écrit pour les Juifs dispersés, le 4e Evangile pour des lecteurs d'origine grecque, Luc probablement par Marcion. Semler ne croit pas à l'authenticité de Jean VII, 53 à VIII, 11, de 1 Jean V, 7, de Rom. XV et XVI ; il considère la 2e Epitre aux Corinthiens comme constituée par trois lettres différentes ; il doute que Paul ait écrit l'épitre aux Hébreux, et Pierre la première lettre qui porte son nom. Quant à 2 Pierre et à Jude il les rejette à la fin du second siècle. Il met en doute que Jean soit à la fois l'auteur du 4e Evangile et de l'Apocalypse. Cette alternative produisit une profonde impression ; Ernesti et Storr y virent le commencement d'un bouleversement complet[1].

[1] Holtzmann, *Einleitung*, 3e édition, 1892, p. 162.

Partout dans le Canon la σαρξ (éléments temporels et locaux) est mêlée au πνευμα (essence permanente de la religion). La plupart de nos écrits canoniques sont adressés à des Juifs, et pour les gagner à l'Evangile, il fallait leur parler leur langage et tenir compte de leurs conceptions, même si on ne les partageait pas. Jésus et ses apôtres ont dû *s'accommoder* aux idées et aux hommes de leur temps[1].

Jean est plus débarrassé de l'esprit juif que les autres évangélistes, mais moins que l'apôtre Paul qui ne s'appuie ni sur l'histoire, ni sur le miracle. Le premier, il a fait du christianisme une religion universaliste. Il est vrai qu'au début, il judaïsait encore, mais peu à peu, dans sa lutte contre les judaïsants, il s'est dégagé des éléments charnels. Quant aux épitres catholiques, elles ont servi, au second siècle, à réconcilier le parti de Paul et celui de Pierre. Comme le remarque Tholuck, on voit que dès les débuts de la critique historique, les travaux de l'école de Tubingue ont été anticipés dans leurs grands traits[2].

Ainsi, d'après Semler, pour comprendre les écrits du Canon, il est nécessaire de les replacer dans le milieu où ils ont vu le jour, et si l'on veut qu'ils servent encore à notre édification, il faut enlever tout ce qui porte la trace de leur origine, toutes les accommodations auxquelles se sont soumis Jésus et les apôtres. Mais alors que reste-t-il ? Uniquement ce qui peut servir à notre amélioration morale et nous pousser à une meilleure adoration de Dieu. Mais cela ne se laisse point réunir en un compendium objectif, vu que les individus, diversifiés à l'infini, ne peuvent point être soumis à une règle uniforme. S'il y a une vérité objective, nous ne la connaissons pas ; elle demeure pour nous une grande inconnue. Cela nous fait voir que la conception de Semler n'est pas historique, mais dogmatique comme chez Luther, avec

[1] Cette théorie de l'accommodation a été très courante dans tout le rationalisme et il n'est pas rare d'en percevoir des échos aujourd'hui encore chez tous ceux qui semblent vouloir faire revivre dans les pays de langue française les plus mauvais jours du dix-huitième siècle.

[2] Tholuck, *Real-Encyclopedie*, 1re édition, vol. 14, p. 262.

cette différence que le critère appliqué par Semler est un critère moral.

Tout est donc subjectif, tout se ramène à la raison individuelle considérée comme norme, ce qui revient à dire que, pour Semler, ici interprète de son siècle, les livres canoniques sont plus ou moins inspirés suivant qu'ils enseignent plus ou moins clairement les trois dogmes de la religion naturelle : Dieu, l'immortalité, la liberté. C'est parce que la Bible ne fait qu'enseigner cette religion qu'elle est le meilleur livre ; sa prédication est identique à celle de la raison, et comme la raison se développe, il est impossible d'admettre une inspiration d'idées infaillibles, inconciliable avec la sagesse divine qui aurait, par ce moyen, arrêté tout développement. Dieu n'a pas répandu en une fois toutes les vérités religieuses, mais il les a données peu à peu, au fur et à mesure que la raison se développait ; de plus, ces vérités ne sont point liées aux faits historiques qui n'ont qu'une valeur passagère.

Sur le terrain de l'histoire ecclésiastique, Semler a jeté beaucoup de germes féconds, contribué à la naissance de l'histoire des dogmes et ouvert la voie aux recherches dont le résultat a été de faire mieux connaître le passé. Mais il manque de profondeur, d'intelligence philosophique, de pragmatisme psychologique et religieux. L'idée du développement historique lui échappe. Il mesure les siècles et les hommes d'autrefois aux critères de son temps : lumière, tolérance, libéralisme. Aussi ne faut-il point être surpris qu'il n'ait vu dans les évêques que des intrigants, dans les moines et les anachorêtes que des fous, qu'il n'ait rien compris à Athanase, ni à Augustin, ni à aucune des grandes personnalités religieuses de l'Eglise ancienne, et que seul, Pélage ait trouvé grâce à ses yeux[1].

Semler n'a pas été un créateur, mais il a frayé la voie à une conception plus juste du Canon, et de l'histoire du christianisme, et déterminé un courant d'estime pour la cri-

[1] Tholuck, *op. cit.*, p. 266, 267.

tique qui devient du coup une des disciplines théologiques les plus importantes. « Cependant, dit Baur[1], son activité n'a guère été autre chose qu'une formidable agitation (Wühlen). Incertain, peu clair, il manque de méthode et de dialectique, de forme et de précision dans l'expression. Il a été le plus grand facteur de la transformation qui s'est accomplie dans la conscience religieuse et théologique de cette époque, et ce qui l'a poussé à agir, c'est moins le souci de créer une forme nouvelle et indépendante que l'opposition au passé, et le désir de donner essor à sa subjectivité. »

En somme Semler, dont l'activité a été très grande, ne nous a pas laissé d'œuvre définitive, et tout son effort, tourné vers le passé, ne projette que de bien faibles lumières sur l'avenir. Bien plus puissant et plus précieux a été le travail de Lessing, à qui il a été donné de proclamer les principes qui commandent la critique biblique telle que le 19e siècle l'a réalisée.

Sans doute que Lessing est un homme de son temps et qu'il n'a point absolument dépouillé les erreurs du rationalisme, ainsi que nous le verrons dans les pages qui vont suivre. Mais il n'en reste pas moins qu'il a porté un coup mortel au système d'autorité en prouvant victorieusement que le christianisme ne repose ni sur l'autorité du symbole, ni sur celle de la Bible, mais sur son essence propre. Dans les pages qu'il a consacrées à la défense de ses principes, pages d'un style étincelant, il y a comme un avant-coureur de la critique kantienne, l'affirmation que l'esprit humain a une activité, une vie, une grandeur indépendantes de tout fait extérieur, de toute tradition, de toute histoire.

Nommé bibliothécaire de Wolfenbüttel en 1770, Lessing édita en 1774 et 1778, sous le titre de « Fragments d'un anonyme » sept extraits de la grande œuvre de feu le prof. Reimarus, de Hambourg, où certains récits bibliques étaient passés au creuset d'une critique impitoyable. Deux surtout, celui sur la résurrection de Jésus et celui sur le but de Jésus

[1] Baur, *Theol. Jahrb.*, 1850, p. 533 sq.

et de ses apôtres, provoquèrent le scandale et amenèrent une levée de boucliers ; de tous les camps, des voix s'élevèrent pour réfuter les Fragments, et comme on ne pouvait s'attaquer à l'auteur, on s'en prit à Lessing qui, en publiant ces pages violentes, paraissait avoir épousé les thèses de Reimarus.

A la tête des adversaires, se trouvait le pasteur Gœze, de Hambourg, homme fort instruit, le représentant le plus distingué de l'orthodoxie. Il attaqua vivement Lessing, et celui-ci répondit par ses « Anti-Göze », chef-d'œuvre de polémique incisive, de raillerie fine bien que parfois injuste, de clarté dans le style et de profondeur dans la pensée.

Avant cette controverse, Lessing avait adressé au directeur Schumann à Hannovre deux petits écrits fort importants au point de vue de la pensée philosophique et religieuse de leur auteur. Ajoutons à cela un travail posthume : *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet.* C'est dans ces pages qu'il faut aller chercher les vues de Lessing sur la religion, sur les rapports de la religion à l'histoire, sur la constitution de l'Eglise primitive, et sur l'origine des Evangiles.

En publiant[1] les Fragments, Lessing n'a pas eu d'autre but que d'éveiller l'esprit critique chez les théologiens et de les pousser à examiner sérieusement les traditions et les bases de la foi. Si le christianisme a des parties malades qu'on ne peut toucher, pourquoi les conserver et pourquoi toujours dire qu'il y a des choses dont on n'ose pas parler ? Parler ainsi, c'est tenir le langage de la lâcheté et de la peur. Lessing, lui, veut balayer les abords du temple ; c'est une besogne ingrate, mais il en est fier, et c'est à Luther qu'il voudrait en appeler, lui qui a délivré l'Eglise du joug de la tradition.

On ne peut écarter le doute, car il est un élément de progrès et produit la tolérance. Vouloir la vérité, la rechercher de toutes ses forces est la seule chose qui ait de la valeur et

[1] Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, vol. I, p. 76 à 104.

qui constitue un mérite pour l'homme[1]. Aiguillonné par le doute, l'esprit qui aime la vérité sépare les divers objets soumis à son examen, et s'efforce d'en découvrir la vraie nature. La critique n'est donc pas seulement négative ; elle est surtout positive, étant l'expression de la vérité qui cherche sa formule. Les esprits critiques veulent préparer l'avenir en forçant ceux qui aiment la vérité à voir par leurs propres yeux. Lessing veut dire la vérité à tout prix et affirme qu'il y a des circonstances où il vaut mieux froisser les individus que la vérité. Il ne veut pas scandaliser, mais il éprouve un devoir moral à dire l'embarras dans lequel certaines remarques de Reimarus l'ont jeté, et à communiquer à d'autres l'attente qui le tourmente.

Les doutes formulés par Reimarus portaient sur la Bible, base de la foi pour les protestants. Lessing croit ces doutes fondés quant à l'Ecriture, le sont-ils quant au christianisme? Göze le prétend, mais Lessing affirme le contraire.

La Bible, dit Lessing[2], renferme une série de faits étrangers à la religion, et c'est une hypothèse pure que de croire la Bible infaillible dans ces faits étrangers. On peut les attaquer sans attaquer la religion. Au reste ce n'est là que la distinction déjà faite entre l'Ecriture sainte et la Parole de Dieu, et l'on a raison de faire cette distinction, car la lettre n'est pas l'esprit, et la Bible n'est pas la religion. Il suit de là que les objections dirigées contre la lettre et contre la Bible n'atteignent en rien l'esprit et la religion. Celle-ci est née avant la Bible, et le christianisme a existé avant qu'aucun des Evangélistes et des apôtres eût écrit ; il s'écoula même un certain temps avant que le premier livre chrétien vît le jour, et ce n'est qu'assez tard que le canon du Nouveau Testament a été constitué. Le christianisme n'est donc pas vrai parce qu'il est dans la Bible, mais il est dans la Bible parce qu'il est vrai, et il doit se faire accepter par sa vérité même. La vérité de la religion chrétienne ne saurait reposer sur l'autorité du Nouveau Testament. L'inspiration

[1] Lessing. *Oeuvres*, édition Reclam, vol. VI, p. 231.

[2] Voir les « *Axiomata* », adressés à Gœze, édition Reclam, p. 289, sq.

revendiquée par ce livre doit donc être réservée à la partie religieuse. Cette manière de considérer les écrits bibliques, si elle froisse bien des gens, écarte bien des contradictions et rend sans force bien des arguments des adversaires. Les contradictions relevées dans les Evangiles par l'auteur des Fragments ne sont plus le fait des témoins mais des historiens qui ont puisé dans la tradition orale la matière de leurs ouvrages. En effet, de bonne heure, les chrétiens ont assemblé avec l'aide de renseignements oraux fournis par les apôtres, sur la vie et la doctrine de Jésus-Christ, un petit groupe de documents, connu sous le nom d'Evangile des Hébreux ou des Nazaréens, source primitive de tous les Evangiles canoniques et extracanoniques[1]. Sous des influences diverses cet Evangile se modifia, et après un temps plus ou moins long fut mis par écrit par Matthieu. (Matthieu primitif araméen). De cet Evangile judéo-chrétien sont sortis nos trois synoptiques, semblables à trois rameaux nés sur le même tronc. Matthieu, le premier, en tira un extrait qu'il mit en grec à l'usage des chrétiens qui n'entendaient plus l'hébreu. Au reste cette tentative de Matthieu ne fut pas la seule de ce genre, car Luc, avant de chercher à esquisser les faits de la vie du Sauveur dans un ordre meilleur et dans une langue plus pure, a dû prendre connaissance de l'original et de ses nombreux remaniements (Luc. I, 1-4). Marc n'a pas fait que résumer Matthieu, comme on l'a dit, mais il a puisé dans le texte primitif comme les autres. « Ainsi Matthieu, Marc et Luc ne sont pas autre chose que des traductions différentes du Matthieu hébreu que chacun traduisait aussi bien qu'il le pouvait[2]. »

Quant à Jean, il a aussi connu l'original hébreu, mais voulant relever le côté divin du Christ laissé dans l'ombre par la source nazaréenne et ses interprétations immédiates, et retracer l'image du Christ idéal dont se nourrissait sa pensée, il écrivit un Evangile où il laissa parler ses souvenirs, et

[1] Dorner, *op. cit.*, p. 632. Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments*, p. 125 sq.

[2] Lessing, cité par Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 128.

propre à assigner au christianisme une place à part au sein de la société païenne. « C'est ainsi que nous n'avons que deux Evangiles : celui de Matthieu et celui de Jean, l'Evangile de la chair et celui de l'esprit[1]. »

Cette hypothèse de Lessing est, au dire de Hilgenfeld, le premier essai de comprendre historiquement la formation des Evangiles. Elle nous montre nettement l'indépendance du christianisme à l'égard du livre. Avant le livre, il y a eu la tradition résumée dans la règle de foi des trois premiers siècles. Elle est aussi vieille que le livre et a été le drapeau autour duquel se sont groupés les premiers chrétiens. C'est elle qui a servi à prouver pendant les quatre premiers siècles la vérité de la religion chrétienne, tandis que les livres du Nouveau Testament n'ont été appelés comme témoins qu'occasionnellement[2].

Ainsi le livre n'est pas le fondement de la vérité; la tradition, le témoignage ne le sont pas davantage; la vérité se prouve elle-même. Dès lors, on peut douter des preuves sans douter de la vérité. Autre chose une prophétie dont on nous raconte qu'elle s'est accomplie, autre chose une prophétie que nous avons vu se réaliser; autre chose un miracle que nous avons vu faire, autre chose un miracle qui ne nous est connu que par la tradition. Les preuves historiques manquent du caractère d'immédiateté qui fait la force convaincante de la preuve interne. Si le christianisme est vrai, il doit s'imposer à la raison en dehors de toute preuve historique, qui ne peut jamais servir de démonstration d'une vérité rationnelle[3]. Les preuves du témoignage ont été l'échafaudage qu'on détruit lorsque l'édifice est achevé.

Ainsi, pour Lessing, il n'y a rien dans le christianisme tel qu'il le conçoit, qui ne se démontre à la raison. Mais dès lors, que devient l'idée de révélation ? Dans un remarquable opuscule[4] publié à la fin de sa vie, il ramène la révélation à

[1] Lessing, cité par Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 129.

[2] Lessing, édition Reclam, vol, 4, p. 364.

[3] Lessing, *Oeuvres*, édition Reclam, p. 221-224.

[4] *Die Erziehung des Menschengeschlechts.*

l'éducation de l'humanité. L'une et l'autre ne donnent à l'homme que ce qu'il aurait pu obtenir par ses propres efforts; seulement elles le lui donnent plus facilement et plus sûrement. Comme l'éducation, la révélation est progressive; elle s'adapte aux temps, aux milieux et aux besoins; elle revêt du voile transparent de l'allégorie les vérités abstraites et parle un langage naïf et poétique bien fait pour exciter et pour captiver l'attention. Le christianisme correspond à l'âge moyen des peuples occidentaux, et durera aussi longtemps que les hommes auront besoin d'un médiateur. Lessing distingue entre la religion que le Christ a pratiquée et qui doit devenir celle de tous ceux qui entrent en rapport avec lui, et celle dont il est le centre, qui se fonde sur un certain enseignement dogmatique, sur sa personne et sur son œuvre. Cette dernière disparaîtra pour faire place à la religion rationnelle; la religion d'autorité qui s'impose par des preuves extérieures deviendra religion de la raison, fondée sur la conviction que la vérité trouve en elle-même son garant. Alors l'homme accomplira le bien librement, non plus par crainte, par peur des punitions ou espoir des récompenses; alors la religion chrétienne sera ramenée à son dogme central résumé dans cette parole de l'apôtre Jean: « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » C'est là ce que Lessing appelle l'Evangile éternel.

Malgré les erreurs graves que l'on peut reprocher à Lessing, et que son siècle explique en partie, on ne peut méconnaître les immenses services rendus par lui à la théologie et à la critique. Tandis que Semler n'a fait que briser l'autorité du Canon, que détruire l'autorité du livre sans parvenir à une méthode qui lui permît de reconstruire positivement le passé et de sauver le trésor de la piété, Lessing a proclamé avec une puissance qui ne sera dépassée que par Schleiermacher, que la religion ne consiste pas en des formules, en des dogmes ou en des cérémonies, mais qu'elle est un fait intérieur qui ne saurait être mis sous le joug de la lettre, et qui par conséquent n'a rien à craindre des arrêts de la critique. En séparant la religion de la théologie, il a montré à la cri-

tique sa vraie voie, celle dans laquelle elle peut s'occuper avec désintéressement des questions soumises à son examen sans craindre de troubler le monde de la foi.

L'hypothèse de Lessing sur la naissance et le rapport des Evangiles fut la partie de son œuvre théologique qui rencontra pour l'heure l'écho le plus profond. Elle fut reprise par divers critiques[1] tels que Niemeyer, Corrodi, Berthold, mais surtout par Gottfried Eichhorn, le vrai fondateur de la critique des Evangiles[2].

Professeur à Gœttingue dès 1788, Eichhorn publia de 1804 à 1827 une *Introduction au Nouveau Testament* en cinq volumes, dont l'influence fut considérable sur le développement de la critique par la richesse de l'érudition, la hardiesse des vues, l'impartialité et le sérieux de l'auteur[3]. On lui a reproché une certaine tendance apologétique, mais c'est mal comprendre l'époque à laquelle il vivait, où ceux qui se donnaient pour tâche d'étudier les livres bibliques devaient tout d'abord raffermir sous leurs pieds le terrain de l'histoire ébranlé par l'exclusivisme de l'orthodoxie et les excès des néologues.

Eichhorn a nettement conscience[4] de la nouveauté de sa tentative ; il sait qu'elle est la première manifestation de la critique historique, ou, comme il le dit lui-même, de la haute critique.

Il ne se contente pas de l'étude minutieuse du texte, ni de repousser tel ou tel livre, au nom des preuves internes ou des données de la tradition, mais, et c'est là son grand mérite, il essaye de montrer comment ces livres se sont formés et sous quelles influences le Canon du Nouveau Testament a

[1] Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 130, note.

[2] On consultera sur les pages qui vont suivre : Baur, *Kritische Untersuchungen*, p. 29-71. Hilgenfeld, *op. cit.* Reuss, *Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testamentes*. Hausrath, *D. F. Strauss und die Theologie seiner Zeit*, vol. I, p. 91 sq.

[3] Déjà en 1794 dans l'*Allgemeine Bibliothek*, vol. 5, p. 759 sq., il a fourni une esquisse de son hypothèse ; celle de 1804 est une édition corrigée de cette hypothèse (De Wette, *Einleitung II*, 1830, p. 183).

[4] Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, I, préface, p. VII.

vu le jour. Cela apparaît très nettement lorsqu'on étudie son ouvrage, que bien peu lisent aujourd'hui, mais qui ne manque pas d'intérêt même pour celui qui sait le chemin parcouru depuis lors par la science biblique. Cependant les renseignement réunis par Eichhorn sont saisis beaucoup trop dans leur caractère isolé et abstrait, il leur manque la vie, la pensée vivifiante que peut seule donner une conception historique profonde qui trouve dans les faits sa satisfaction et qui, à son tour, les anime. Au reste rien ne prouve mieux le caractère abstrait de l'hypothèse d'Eichhorn que les artifices de sa construction et les complications dans lesquelles elle se perdit.

Frappé comme l'avaient été avant lui Semler, Lessing, Griesbach et d'autres, des ressemblances remarquables et des mystérieuses divergences qui existent entre nos trois synoptiques, il chercha une théorie qui lui permît de résoudre ce problème, et crut la trouver dans son hypothèse de l'Evangile primitif, qui demeure le point culminant de ses travaux.

Les disciples de Jésus, enseigne Eichhorn, n'écrivirent point, mais se contentèrent d'un simple enseignement oral en vue duquel ils avaient été formés par le Maître. Cependant, le besoin se faisant sentir d'un document destiné à instruire leurs élèves et à prouver que Jésus était bien le Messie promis par les prophètes, ils confièrent à un témoin le soin de rédiger une esquisse de la vie du Sauveur, renfermant tous les principaux faits de son existence terrestre. Cette esquisse, écrite en araméen, revue et corrigée par Matthieu, comme étant le plus habile dans l'art d'écrire, est devenue la source de tous les Evangiles canoniques et extracanoniques.

Ce document ne nous est point parvenu à l'état primitif; avant d'être traduit en grec, il a passé par plusieurs mains qui l'ont remanié et augmenté en des sens divers; les divergences du texte grec s'expliquent par le fait que nos synoptiques en sont trois traductions indépendantes les unes des autres. Ainsi nos Evangiles ne représentent plus le texte pri-

mitif; seuls les fragments identiques dans les trois synoptiques peuvent prétendre à l'autorité de l'apôtre Matthieu. Les copistes, les possesseurs d'un Evangile, ceux qui ont traduit le texte araméen en grec, ont ajouté à leur texte des récits, des détails puisés dans leurs souvenirs personnels ou dans les souvenirs de témoins dignes de foi; cela explique les modifications subies par tel ou tel passage et les divergences qui caractérisent nos Evangiles. Mais lorsque deux Evangiles ont les mêmes enrichissements, on peut affirmer que tous deux les tiennent d'une source commune et que nous les lisons dans deux traductions différentes.

En dehors de la source araméenne diversement remaniée, il y a des sources secondaires communes à deux Evangiles, et même des fragments qui ne se trouvent que dans un seul.

Par ce qui précède on voit que notre Matthieu n'est pas sorti tel que nous l'avons des mains de l'apôtre de ce nom, mais a pour base son travail remanié et corrigé. Marc a formé le sien de l'Evangile primitif hébreu, augmenté de quelques additions. Luc a fourni à Théophile une édition de l'original araméen obtenue par un procédé semblable à celui employé par Marc. La valeur de Luc repose sur la facilité de l'auteur à reproduire ses sources et à les juger.

Si cette théorie suffit à rendre compte des divergences du texte, elle n'explique point la parfaite ressemblance, la quasi identité de l'expression qui se rencontre dans tant de fragments communs à deux ou à trois de nos Evangiles. Aussi Eichhorn[1] fut-il forcé d'admettre entre l'original araméen et les remaniements d'où sont sortis les synoptiques une traduction grecque employée par les trois rédacteurs pour faciliter leur travail. Mais une seule traduction intermédiaire était insuffisante à lever toutes les objections. Il était nécessaire d'en admettre d'autres pour tous les fragments communs à Matthieu et à Marc, à Matthieu et à Luc, à Luc et à Marc. C'est ainsi qu'à mesure qu'on pénétrait dans la

[1] La correction de l'hypothèse se rencontre dans l'*Einleitung* en 1804. — En 1803, Marsch avait déjà opérée cette correction. De Wette, *Einleitung in das Neue Testament*, 2e édition, p. 144. Holtzmann, *Synopt. Evangelien*, p. 18.

question du rapport de nos Evangiles entre eux, les problèmes devenaient plus nombreux, et que l'hypothèse d'Eichhorn, déjà fort compliquée a son origine, se compliquait toujours davantage, montrant par là le caractère abstrait de toute cette construction. Mais il n'en reste pas moins qu'elle contribua au progrès de la critique et affina le sens de l'histoire.

L'hypothèse d'Eichhorn ne concerne que les synoptiques. Le 4e Evangile, complément nécessaire des trois autres, est d'une origine indépendante. L'auteur, l'apôtre Jean à qui l'on doit l'Apocalypse, y cherche à fonder la messianité de Jésus sur la pureté de sa doctrine.

Pour ce qui concerne les autres livres du Canon, Eichhorn enseigne que celui des Actes est une histoire générale des missions chrétiennes, que l'épitre aux Hébreux, ainsi que les trois Pastorales, ne pouvaient avoir été rédigées par Paul, et que la seconde épître de Pierre est inauthentique.

Quand au Canon du Nouveau-Testament, il n'a pu voir le jour que vers la fin du 2e siècle, sous l'impulsion donnée par la tentative de Marcion; il faut même descendre jusqu'au 4e siècle pour voir un accord se faire entre les diverses églises au sujet des livres à admettre dans le Canon. Malgré ce choix tardif, l'Eglise ne s'est pas trompée en choisissant nos Evangiles et les autres livres canoniques, car ils proviennent bien des origines de l'Eglise et ont été gardés de toute falsification [1].

Il est facile de comprendre l'opposition que rencontra cette critique soit chez les protestants (Hahn, Olshausen) soit chez Hug, le seul auteur catholique « qui, à cette époque, se soit sérieusement occupé de critique biblique [2]. »

Relevant avec habileté l'alternative si souvent posée par Eichhorn, suivant laquelle la ressemblance de deux écrits était toujours expliquée par l'emploi d'une source commune et jamais par l'usage que l'un des auteurs aurait fait de l'ouvrage de l'autre, Hug fait voir que les deux procédés sont

[1] Eichhorn. *Einleitung*, vol. IV, p. 71—96.

[2] Reuss. *Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, vol. III, § 21.

aussi défendables l'un que l'autre et montre par divers exemples le caractère artificiel de l'hypothèse. Mais lorsqu'il en vient lui-même à l'exposition de ses idées, il ne sait que retomber dans l'ornière traditionnelle et affirmer que nos Evangiles ont vu le jour dans l'ordre où il se trouvent dans le canon. De plus, pour Hug, tous les livres du Nouveau-Testament sont authentiques.

Au fond, malgré le déploiement de l'érudition et l'apparente liberté de la discussion, Hug n'est pas autre chose qu'un apologiste de la tradition sous les apparences du critique. Son hypothèse, au reste, se montra bientôt insoutenable en rendant incompréhensibles les différences des Evangélistes entre eux. Comment en particulier expliquer la préhistoire de Luc si l'auteur de cet écrit a connu Matthieu ? Et si ces deux Evangiles sont nés indépendamment l'un de l'autre, que reste-t-il de cette hypothèse ?

L'hypothèse d'Eichhorn n'était pas la seule qui sollicitât l'attention des théologiens de ce temps-là. Il convient de nommer ici Griesbach, qui considérait l'Evangile de Matthieu comme le plus ancien, faisait de Luc un remaniement plus ou moins indépendant de Matthieu, et de Marc un extrait de l'un et de l'autre. On sait que l'école de Tubingue reprit cette hypothèse à son compte.

Plus importante est la conception d'un Evangile primitif oral, mise en avant par Herder sur la base de l'hypothèse de Lessing et sous l'influence de F.-A. Wolf[1]. De même que ce dernier considérait les poèmes homériques comme une combinaison de chants venus de diverses contrées de la Grèce, et conservés pendant un temps plus ou moins long par la tradition orale, ainsi Herder voyait dans les Evangélistes des rhapsodes animés de l'esprit saint et qui s'en allaient de lieu en lieu porter le message du salut. Nos Evangiles canoniques ne sont pas autre chose que des expressions diverses de cet évangile oral primitif dont l'Evangile de Marc a conservé le plus fidèlement l'image originale.

[1] Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 142, sq.

Reprise par Gieseler, professeur à Gœttingue, cette hypothèse obtint pendant un temps une faveur marquée, surtout au moment où celle d'Eichhorn perdait du terrain. En insistant sur le fait que l'homme du peuple a bien plus de facilité à retenir des phrases toutes faites, des formules stéréotypées qu'à se livrer à la reproduction libre des choses apprises, Gieseler essaya de prouver que l'Evangile oral primitif expliquait bien mieux les divergences nombreuses qu'on remarque entre les synoptiques que l'Evangile primitif écrit, tel que le concevait Eichhorn.

Cependant ici encore la critique, semblable à Saturne dévorant ses enfants, ne devait pas tarder à découvrir les lacunes incontestables de cette hypothèse, qui pouvait bien expliquer les différences entre les auteurs, mais non les ressemblances frappantes de tant de passages. Puis, pour les morceaux uniques ou qui ne se rencontrent que dans deux Evangiles, il fallait admettre des traditions différentes, et dès lors comment expliquer l'accord profond qui existe, malgré les écarts de détail, dans une si grande partie de l'histoire évangélique? Il fallait nécessairement admettre un rapport écrit.

C'est ici que se place l'hypothèse de Schleiermacher, « chemin intermédiaire entre celle d'Eichhorn et celle de Gieseler[1]. » Elle consiste à admettre que la prédication évangélique a été de très bonne heure fixée par écrit dans un nombre indéterminé de fragments, de récits, dont la réunion, diversement opérée, a donné naissance à nos synoptiques. Les disciples n'écrivirent pas, car ils n'en éprouvaient nul besoin ; mais il en allait autrement pour ceux qui crurent à leur prédication ; ils recueillirent tous les renseignements qu'ils purent obtenir sur la vie du Sauveur et en mirent la plupart par écrit. Les apôtres eux-mêmes, pour apaiser leur curiosité, se virent parfois dans la nécessité d'écrire ce qu'ils savaient. C'étaient des descriptions occasionnelles d'événements particuliers, des anecdotes, des sentences ou des col-

[1] Baur, *Kritische Untersuchungen*, p. 33.

lections de sentences qui, formées en dehors de la Palestine, furent mises en grec. Ainsi, au lieu d'une source commune, sobre et complet récit d'une histoire merveilleuse, il est préférable d'admettre des esquisses détaillées qui ont servi aux rédacteurs postérieurs à composer les Evangiles.

Mais cette conception manifesta sa faiblesse et son caractère destructeur et abstrait dans l'application qu'en fit Schleiermacher lui-même à l'Evangile de Luc, si bien qu'elle tomba bientôt dans un complet discrédit.

Le résultat le plus clair de tout ce travail critique, de toutes ces recherches historiques fut d'ébranler l'autorité des synoptiques et d'enlever à leurs récits toute force convaincante. Mais on se rabattait sur le 4e Evangile, dont on admettait d'autant plus fortement l'authenticité qu'on était porté à douter de celle des trois autres ; il garantissait l'autorité de l'histoire évangélique, et permettait de s'occuper avec liberté des synoptiques.

Il faut dire que pendant les trois premières décades du dix-neuvième siècle, la théologie allemande se trouvait dans des circonstances tout autres qu'à la mort de Lessing. Les excès, la platitude morale, le manque de sens religieux et historique du rationalisme, ainsi que le retour à la nature et à la connaissance plus approfondie de l'Orient, avaient développé dans des cercles de plus en plus considérables le besoin de revenir aux sources vives de la nature, de la poésie et de la religion. Sous l'influence de Rousseau et sous la direction d'hommes tels que Klopstock, Hamann, Herder, Lavater, on voit les esprits se ressaisir et dessiner une orientation nouvelle. Le mouvement apparaît et s'affirme vers 1780, au moment où mourait Lessing et où Kant s'apprêtait à publier sa « Critique de la raison pure ; » il se développe et grandit dans les dernières années du siècle, et opérant sur le rationalisme à la façon des vents chauds du printemps qui font reculer les neiges, disparaître les brumes de l'hiver et fleurir les prairies, il fait surgir une vie spirituelle intense et profonde. Le romantisme des cercles cultivés de Berlin et de Weimar, l'idéalisme esthétique d'un Schlegel, les systèmes de Fichte,

de Schelling, de Hegel, les spéculations de Schleiermacher sont les manifestations les plus connues de ce mouvement. A la prose, à la platitude du dix-huitième siècle, on oppose la poésie, la soif d'idéal, la nostalgie de l'au-delà. On éprouve le besoin de rentrer en communion avec l'infini, de se perdre dans le divin, de sympathiser avec toutes les manifestations de l'esprit de tous les temps ; de là cet ardent désir de ressusciter le passé, qui a contribué pour une si grande part à la renaissance des études historiques au dix-neuvième siècle. Si j'ajoute à ces éléments les événements politiques suscités par la domination napoléonienne, on comprendra facilement que malgré les efforts des critiques dont j'ai mentionné les travaux, il était difficile qu'on se rendît exactement compte où toutes ces recherches conduisaient.

Cela explique qu'on se sentît plus attiré par le Christ de Jean que par celui des synoptiques. Cet être mystérieux qui parle un langage transfiguré par la gnose alexandrine devait convenir à la génération qui cherchait, dans les spéculations de Schleiermacher ou à travers les brumes hégéliennes, la réconciliation de la raison et de la foi proclamée par ces deux grands penseurs. Mais ce Christ, logos éternel, abaissé jusqu'à nous, est-il un produit de l'imagination ou une réalité historique ? On se posait la question sans la résoudre, et tandis que Hegel affirmait que seule l'idée est tout, et que tout ce qui est rationnel est réel, Schleiermacher, jugeant les faits de la vie de Jésus au point de vue de la conscience religieuse, écrasait le sens historique sous le poids de sa dialectique. Et lorsque dans sa « Vie de Jésus » il affirmait que seul a une valeur historique ce qui est lié à la foi en Jésus comme médiateur et attesté par Jean, on ne se doutait pas que ces principes pouvaient conduire au scepticisme complet pour peu que l'autorité de Jean fût mise en doute[1].

Ce qui contribuait à augmenter les ténèbres dans les-

[1] Ce que l'on voit très bien chez De Wette. *Einleitung in das Neue Testament*, 2e édition 1830. Voir surtout les passages suivants pris entre beaucoup d'autres § 100, page 181 ; § 102, p. 182 sq. ; § 103, p. 184 et les §§ 110, 111 et 112, p. 198—202.

quelles on se trouvait, c'était l'exégèse du rationalisme et du supranaturalisme qui, en dépit des mutilations qu'ils faisaient subir au texte biblique, malgré la critique dont les livres canoniques étaient les objets, ne songeaient nullement à les dépouiller du caractère de sources véridiques pour la connaissance de l'histoire de Jésus et de ses apôtres.

Le rationalisme, héritier du dix-huitième siècle, s'appliquait à dépouiller les Evangiles de tout le merveilleux qui s'y rencontre, sous prétexte que seul est vrai ce qui est possible, et que seul est possible ce qui est conforme à la raison. Il distinguait entre le fait et le jugement, le fait est ce qui est arrivé, le jugement la manière dont les témoins l'ont expliqué. Il suffit à l'exégète de faire le triage pour retrouver le fait débarassé de tout alliage impur[1]. C'est par ce procédé que Paulus pouvait maintenir tous les faits évangéliques en les expliquant à sa manière. Cela revient à dire que tout en prétendant interprêter, il se débarrassait de tout ce qui ne lui plaisait pas. De plus cette exégèse n'excluait ni la grossièreté, ni le mensonge pieux, ni la fraude religieuse[2].

De son côté, le supranaturalisme, descendant phtisique de l'orthodoxie qui, de concession en concession, en était venue à ne plus donner qu'une pâle idée de ce qu'elle était autrefois, s'efforçait de sauver le trésor de la foi et l'histoire évangélique par une harmonistique outrancière et par l'admission de force interventions divines, sous prétexte que Dieu peut faire tout ce qu'il veut. Il cherchait des preuves historiques dans les besoins du cœur, maintenait comme réel tout ce qui a une valeur édifiante, et allégeait le texte de tout ce qui l'alourdit. Il usait des moyens rationalistes pour défendre les miracles et les mystères religieux, et faisait appel aux exigences de la foi dès qu'on le poussait à s'expliquer clairement ou à tirer les conséquences de ses prémisses[3]. Comme le rationalisme, le supranaturalisme tentait de

[1] Paulus. *Commentar über die Evangelien*, préface.

[2] Paulus. *Vie de Jésus*, passim. Il est étrange qu'un homme comme Renan n'ait souvent pas su trouver mieux que Paulus et ses amis.

[3] Olshausen. *Die Echtheit der vier Evangelien*. 1836.

mettre ses propres opinions dans les récits bibliques afin de les y retrouver plus facilement, de sorte que l'on aboutissait dans un camp comme dans l'autre à une méconnaissance complète de l'histoire; le sérieux de la foi faisait à tous deux aussi complètement défaut que celui de la pensée.

L'obscurité était complète, la situation embrouillée à l'excès. On vivait dans une sorte de quiétude malsaine, dans un état comateux qui aveuglait sur la valeur des moyens employés pour défendre les positions acquises. On avait abandonné les synoptiques pour défendre l'authenticité de Jean, les hypothèses s'étaient faites plus compliquées, plus artificielles, et l'on était incapable de s'élever à la claire logique des prémisses posées. Aussi les premières attaques[1] dirigées contre le 4e Evangile provoquèrent-elles une sorte de stupeur. Schleiermacher et d'autres mirent tout en œuvre pour sauver la situation ; ils affirmèrent à nouveau l'authenticité de Jean, la crédibilité de Luc, et abandonnèrent Marc et Matthieu comme des produits secondaires. « Impossible de rêver d'un stratagème plus malheureux, » dit Hausrath[2], « car il suffisait de nier l'authenticité de Jean pour jeter à terre tout l'édifice si péniblement échafaudé. »

On avait beau multiplier les combinaisons, chercher des arrangements nouveaux, on demeurait dans l'incertitude et dans la nuit[3], parce qu'on voulait absolument bâtir un édifice certain sur un sol qu'on avait ébranlé de ses propres mains, et avec des matériaux dont on avait enlevé tout ce qui faisait leur force et leur valeur.

Il était nécessaire de dissiper cette illusion et de forcer les théologiens et les critiques à se poser cette question de méthode : Que sont nos Evangiles? et leur accord est-il tel que

[1] Vogel et surtout Bretschneider, le premier en 1801, le second en 1820 attaquèrent l'authenticité de Jean. En présence de l'effroi causé par sa critique Bretschneider a, quelques années plus tard, rétracté ses premières affirmations.

[2] Hausrath, D. F. *Strauss und die Theologie seiner Zeit.* Voir surtout les p. 91—135.

[3] Voir *l'Introduction* de De Wette, très caractéristique à cet égard, surtout la partie consacrée aux synoptiques.

nous puissions atteindre à la vérité historique? Ce fut là l'œuvre de Strauss et de son livre célèbre : *La vie de Jésus*.

Ce qui distingue Strauss de ses contemporains, ce n'est pas, comme on l'a dit quelquefois, qu'il ait opposé son incrédulité à la foi de l'Eglise ; il a tout simplement été plus conséquent, plus logique que ses contemporains, et, faisant usage de la dialectique hégélienne qu'il poussa dans une direction que Hégel lui-même n'avait pas soupçonnée, il a fait voir avec une évidence brutale que, dans l'état de la science et des recherches, et avec les procédés alors en usage, on ne pouvait rien ou presque rien savoir de Jésus ni des origines du christianisme. En opposition aux rationalistes, il a déterminé le vrai sens des récits par l'exégèse ; aux supranaturalistes il a montré le désaccord de nos sources ; avec Schleiermacher il a douté de la crédibilité des synoptiques et a opposé aux défenseurs de l'authenticité de Jean les preuves de son caractère légendaire. Heurtant ainsi les récits les uns contre les autres, rejetant le miracle comme impossible au nom de l'enchaînement universel, appliquant avec rigueur à tous les récits la théorie du mythe, que d'autres, avant lui, avaient déjà appliquée à divers récits de la vie de Jésus et de l'histoire des apôtres, Strauss a fait table rase des prétentions des théologiens et des critiques de son temps de conserver le passé et de défendre la vérité chrétienne, et montré que l'orthodoxie de l'école hégélienne n'était qu'une orthodoxie d'apparence. Il est dès lors facile de comprendre la stupeur que provoqua l'œuvre de Srauss. « Les illusions de la théologie biblique étaient d'un seul coup mises à nu par une critique précise, inexorable, qui poursuivait l'adversaire dans tous ses retranchements et montrait le néant de toutes ses échappatoires. Le rationalisme, le supranaturalisme, les indécis de toutes nuances se voyaient troublés dans leur quiétude et forcés de poser avec rigueur, de trancher avec fermeté des questions dont ils avaient jusqu'alors éludé les difficultés avec tant d'adresse [1]. »

[1] Zeller, *Christian Baur et l'école de Tubingue*, traduit par Ch. Ritter, p. 94.

Mais si Strauss expliquait avec une maîtrise dialectique et littéraire sans égale comment il se faisait qu'il y eût dans nos Evangiles tant de textes non historiques, il ne disait pas comment ils s'étaient formés, ou du moins il ne le disait pas d'une manière satisfaisante. Il faisait bien voir que la communauté chrétienne primitive, sous l'influence du besoin de glorifier son fondateur et de voir en lui la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament, avait revêtu tous les faits de sa vie des couleurs merveilleuses dont l'imagination religieuse du peuple juif avait enveloppé la figure attendue du Messie ; mais il n'expliquait point le caractère particulier de chaque Evangile, la nature de beaucoup de récits que l'interprétation mythique ne faisait que rendre plus obscurs, ni surtout pourquoi toute cette riche floraison de poésie s'est concentrée autour de la personne de Jésus de Nazareth. Cela revient à dire que Strauss s'est livré à une critique de l'histoire évangélique sans avoir fait une critique sérieuse des sources, et sur ce point il n'a pas dépassé le point de vue de ses adversaires. C'était une faute fort grave, mais qui eut l'avantage de fixer l'attention sur les sources et sur les faits. Elle ouvrit les yeux de ceux qui voulaient voir et prouva que, pour arriver à sauver l'histoire évangélique des atteintes du scepticisme, il fallait renoncer aux méthodes surannées employées jusque là, et demander à une méthode nouvelle la lumière nécessaire pour se diriger dans le domaine obscur des sources et des traditions et pour arriver à retrouver sous les déformations inévitables la réalité historique. C'est ainsi que le livre de Strauss fut un facteur de vie intense et de progrès au sein de l'Eglise. En détruisant les conceptions scientifiques du passé, il permit de se jeter dans des recherches nouvelles. Il marqua un tournant dans le mouvement théologique et donna aux travaux historiques de Baur une importance considérable.

LA DURÉE DU MINISTÈRE DE JÉSUS

Etude exégétique et chronologique

PAR

MAURICE NEESER

AVANT-PROPOS

L'histoire situe plus aisément les faits que les idées, et l'humanité garde de ses génies militaires ou politiques un souvenir plus précis que de ses génies religieux. Les rois ont trouvé partout des biographes ; la vie des prophètes reste obscure. Les armées romaines laissaient après elles, gravées sur la pierre, des traces de leur passage, et nous les retrouvons aujourd'hui ; les pionniers de l'esprit ont poursuivi leur œuvre en silence, on chercherait vainement les inscriptions milliaires de leurs étapes. — Une stèle récemment découverte en Asie mineure, et datée du 23 septembre 774 (an de Rome), célèbre l'anniversaire de César Auguste « que l'Eternelle Divinité a fait naître pour le salut du monde [1]. » Le jour de Jésus fut annoncé aux bergers judéens par le cantique des anges. La colline où Saint Paul a prononcé son discours aux Athéniens vaut mieux pour l'histoire universelle, disait Ernest Renan, que la tribune de Démosthène, et nous ne saurions y contredire. L'œuvre du grand avocat, intimément unie à l'histoire politique de sa patrie, permet de construire une biographie exacte ; mais nous ne savons où pla-

[1] C K. Furrer, *Das Leben Jesu Christi*, 2. Auflage, Leipzig und Zürich, 1905.

cer exactement ni la naissance ni la mort de saint Paul, et toute la sagacité d'un travail critique séculaire n'a établi pour la vie de Jésus qu'une chronologie approximative. — Et sans doute, ce n'est là qu'un moindre mal. « Si l'on tient pour essentiel dans une vie d'homme la connaissance de l'âme elle-même, du caractère, de la foi inspiratrice, de la pensée originale[1]», Auguste et Démosthène restent des inconnus auprès de Saul de Tarse et de Jésus de Nazareth ; sans doute, l'histoire n'a dédaigné Saul de Tarse et Jésus de Nazareth que parce qu'ils échappent en quelque mesure à l'histoire, et sont de tous les temps ; des renseignements chronologiques offrent peu d'intérêt au prix des trésors de vie personnelle que nous recèle la seconde lettre aux Corinthiens, au prix surtout de l'Evangile éternel. La chronique n'a dédaigné les Fils de Dieu, que parce qu'elle s'adresse aux fils des hommes, et que les intérêts de ceux-ci ne sont pas les intérêts de ceux-là.

Nous n'estimons pas que des contours précis soient nécessaires pour donner à l'histoire de Jésus « un irrécusable cachet de réalité[2]. » La question traitée dans ces quelques pages, est d'ordre secondaire parmi celles que posent les origines du christianisme. Elle n'est pas pour autant le fruit d'une vaine curiosité. Il ne saurait être indifférent à personne de savoir combien de temps prêcha et souffrit le plus grand des fils des hommes. Si même les obstacles à vaincre pour parvenir à un résultat incontestable arrêtaient notre marche, si l'histoire nous refusait la lumière désirée, le chemin parcouru n'aura pas abouti à une impasse : à relire attentivement les évangiles nous aurons acquis une idée plus précise de leur valeur réelle, une plus grande part de vérité.

Relire les évangiles canoniques, c'est bien là l'essentiel de notre tâche ; il est inutile de répéter une critique des sources dont on trouvera le détail à l'article « Jésus » de la première encyclopédie historique venue.

Les sources païennes et juives n'offrent pour l'objet de

[1] Aug. Sabatier, Encyclopédie de Lichtenberger, article *Jésus*.

[2] Aug. Sabatier, *Essai sur les sources de la vie de Jésus*. Paris 1866, p. 82.

notre étude d'autre renseignement utile que l'indication très générale de Tacite (*Annales*, 15,44), dont nous nous souviendrons : Jésus aurait été mis à mort sous le procuratorat de Ponce Pilate, c'est-à-dire entre les années 26 et 36 de notre ère.

Les traditions patristiques, de l'avis général des critiques, à part quelques indications chronologiques dont nous examinerons la valeur, n'ajoutent rien aux données bibliques, ou n'y ajoutent que des légendes dénuées de toute vérité historique.

Si saint Paul nous donne sur l'origine de Jésus, sur sa vie et sa mort, de précieux renseignements[1], il les considère avant tout dans leur signification religieuse, et aucun texte de ses lettres ne se prononce sur la durée du ministère public de Jésus.

Les mêmes raisons nous permettent de laisser de côté les Actes des Apôtres, l'Apocalypse, l'Epître aux Hébreux et les Catholiques, pour porter toute notre attention à l'examen des évangiles, dans leur forme synoptique et dans leur forme johannique.

Les trois premiers évangiles ne font pas de l'histoire pour l'histoire [2]. Ils sont issus des besoins religieux des communautés. Ce ne sont pas des biographies à la façon de Suétone ou de Plutarque. L'exactitude y fait défaut comme dans toutes les compositions populaires. « Uniquement attentifs à mettre en saillie l'excellence du Maître, ses miracles, son enseignement, les évangélistes montrent une entière indifférence pour tout ce qui n'est pas l'esprit même de Jésus. Les contradictions sur les temps, les lieux, les personnes étaient regardées comme insignifiantes, car, autant on prêtait à la parole de Jésus un haut degré d'inspiration, autant on était loin d'accorder cette inspiration aux rédacteurs[3].» Les rédacteurs ne se proposaient pas de satisfaire une vaine curiosité;

[1] Cf. Ed. Stapfer, *Jésus-Christ*, Paris 1897, vol. II, Introduction.

[2] P.W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu* (*erläutert*), Tübingen und Leipzig, 1904, p. 22.

[3] E. Renan, *Vie de Jésus*, 31me édition, Introduction, p. XL.

ils racontèrent de la vie de leur maître « ce qui leur paraissait nécessaire à la révélation de sa messianité[1]. »

Le IVme Evangile, dont la préoccupation chronologique parait plus accusée, se propose moins une biographie de Jésus, qu'une démonstration de sa divinité. L'auteur exprime lui-même avec toute la précision désirable le but de son œuvre. (Chap. XX, 30) : « Jésus a fait encore, en présence de ses disciples beaucoup d'autres miracles, qui ne sont pas écrits dans ce livre. Mais ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. » Le récit d'ailleurs, se déroule dans un cadre chronologique en apparence ferme, et ce caractère, joint à la précision souvent remarquable du détail, a valu au IVme Evangile les suffrages de nombreux historiens de la vie de Jésus. Les avis se sont divisés entre le IVme Evangile et les synoptiques. La discussion, déchaînée en 1820, par les *Probabilia* de Brettschneider, et portée à l'état aigu par la critique de l'école de Tubingue, est loin d'être apaisée. Elle nous obligera à l'étude comparée attentive du développement du ministère dans les deux documents en présence. Ce sera la première partie de notre tâche. La seconde s'efforcera de fixer au ministère ainsi délimité sa place dans le cours de l'histoire universelle.

[1] K. Furrer, *op. cit.*, p. 19.

PREMIÈRE PARTIE

Le développement du ministère de Jésus d'après les évangiles canoniques.

CHAPITRE PREMIER

Données chronologiques sur le ministère d'après les évangiles canoniques.

a) *Données chronologiques sur le ministère d'après les évangiles synoptiques.*

Les contours de l'histoire de Jésus y sont esquissés à grands traits généraux ; sur les limites du ministère, aucune indication expresse ; les évangélistes paraissent se soucier fort peu des détails extérieurs de topographie et de chronologie. Les transitions dont ils usent sont « celles des contes enfantins, simples, mais absolument insignifiantes[1] ». Ce sont des locutions vagues et générales comme celles-ci : « en ce temps-là » ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, Mat. XII, 1-8 ; XIV, 1. Alors, τότε, très fréquent, Mat. III, 13 ; IV, 1 ; IX, 14 ; XII, 22-36 ; XI, 20 ; XV, 1-12 ; etc. — « En ces jours-là » ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, Mat. III, 1 ; Marc I, 9 ; etc. — « Après que Jean eut été livré » Marc I, 14 ; suivi de : « quelques jours après » Marc II, 1, sans que l'auteur se soucie d'indiquer une base d'évaluation. — Très souvent, c'est la simple conjonction καὶ, ou les adverbes πάλιν, εὐθύς. — Ces manières de parler, que l'on comprend fort bien dans une histoire traditionnelle, ne précisent rien, et surtout ne veulent rien préciser. Ce ne sont pas des renseignements, elles en tiennent la place. On trouve bien, il est vrai, des formules en apparence plus significatives, comme celles-ci : « le jour suivant », ou encore « six jours après » (Mat. XVII, 1 ; Marc IX, 2 ; cf. Luc IX, 28) ;mais ces points fixes,

[1] Cf. Sabatier, *op. cit.*, p. 17.

isolés dans l'incertitude générale où ils flottent, ne donnent aucune sûreté [1].

Luc a l'ambition d'être exact et complet. Il veut replacer chaque événement en son temps et en son lieu. D'autres avant lui, ont essayé d'écrire l'histoire évangélique ; il ne critique pas ces essais, il reconnait même qu'ils étaient conformes à la tradition des apôtres ; ils manquaient seulement, paraît-il, d'ordre, de suite et de méthode. Luc se montrera plus scrupuleux, il a interrogé avec soin les hommes qui ont vu les apôtres de Jésus ou qui ont été les ministres de sa parole, et il se propose maintenant de faire connaître l'histoire évangélique dans sa suite véritable et dans son entière certitude (ἀκριβῶς, καθεξῆς,... τὴν ἀσφάλειαν) Luc I, 1-4.

La richesse d'information de Luc a été souvent citée [2]. Ce caractère frappe dès les récits de l'enfance, qui ajoutent au mérite de l'ampleur celui d'« une vivacité dramatique et d'une simplicité naïve alliées à un coloris merveilleux ». Mais encore faut-il que la richesse ne soit pas aux dépens de la précision. L'auteur s'efforce d'embrasser l'ensemble des événement de son époque, et de situer les scènes qu'il raconte dans l'histoire générale de la Palestine et de l'empire Romain. Mais, s'il nous donne (III, 1-2) une notice précieuse, la seule qui nous permettra de fixer avec quelque précision le commencement du ministère de Jésus, s'il se plait à mettre en relief « la continuité de la narration évangélique [3] », sans parvenir d'ailleurs, sur tous les points, à des résultats satisfaisants [4], il ne modifie pas essentiellement le cadre du ministère de Jésus, tel que Matthieu et Marc nous le dépeignent. Le dessin général de la vie publique du Maître est resté le même.

[1] Cf. Sabatier, *op. cit.*, p. 17. — D. F. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, Paris 1864, vol. I, p. 454. — Du même : *Nouvelle vie de Jésus*, trad. Nefftzler et Dollfuss, 2e édit., vol. I, p. 322.

[2] Cf. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne 1902, vol. I, p. 105.

[3] Cf Bovon, *op. cit.*, I, p. 106 ; — Sabatier, *op. cit.*, p. 25.

[4] Cf. Renan, *op. cit.*, p. LXXIII.

Les trois évangiles synoptiques ne rapportent expressément qu'un voyage de Jésus à Jérusalem, à la fin de son ministère. Leur relation exclurait-elle la possibilité d'autres visites à la ville sainte, et enfermerait-elle la vie de Jésus dans le court espace d'une année et quelques mois ? Cette assertion, devenue banale depuis Baur et Strauss [1], ne repose sur aucun fondement exégétique sérieux. Weizsæcker l'a clairement démontré [2]. L'influence des quelques pères qui admirent à la lettre l'expression de Luc (IV, 19), « l'année agréable du Seigneur », et un examen superficiel des trois premiers évangiles ont seuls pu la répandre, et l'on s'étonne du parti pris de quelques savants, qui s'obstinent à la maintenir.

Les récits et les discours des évangiles synoptiques recèlent des indices certains d'un ministère de plus d'une année, et les auteurs non prévenus le reconnaissent [3]. Weizsæcker [4] à la vérité nous parait attribuer à des expressions telles que (Luc XIII, 6-9, 32, 33) : « Voilà trois ans que je viens chercher du fruit à ce figuier..., » une valeur exagérée. Ce ne sont après tout que des images, et l'argumentation excite à bon droit la verve de Jülicher [5], qui l'appelle un jeu d'enfant, ein kindliches Vergnügen. Mais il y a plus et mieux.

L'ensemble de la tradition synoptique est peu favorable à l'hypothèse d'un travail de quelques mois seulement. De bonne heure déjà, des Pharisiens, venus de Jérusalem en Galilée, entrent en conflit avec Jésus (cf. Luc V, 17). Or, quand l'auraient-ils connu, et pourquoi l'eussent-ils redouté, s'ils n'avaient déjà eu l'occasion de le voir à l'œuvre en Judée ? A la nouvelle de l'emprisonnement de Jean Baptiste (Mat IV,

[1] Cf. en particulier Strauss, *Nouvelle vie.* vol. I, p. 325-326.

[2] Weizsæcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, Gotha 1864, p. 306 ; — Sabatier, *op. cit.*, p. 83.

[3] Cf. Weizsæcker, *op. cit*, p. 306 ; — Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 2. Aufl., Gütersloh 1903, p. 21 ; — Sabatier, *op. cit.*, p. 25 ; — Bovon, *op. cit.*, I, p. 309 ; — Bousset, *Jesus* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*), Halle 1904, p. 21.

[4] Weizsæcker, *op. cit.*, p. 310.

[5] Jülicher, *Einleitung in das N. Testament*, 5. und 6. Aufl. Tübingen 1906, p. 379.

12; Marc I, 14), Jésus se rend dans sa patrie galiléenne. La persécution du Baptiste pouvait-elle lui être dangereuse, s'il n'avait déjà prêché en Judée ou en Pérée[1] ? Comment expliquer, dans l'hypothèse d'un ministère si court, le développement graduel de la foi dans le cœur des disciples, et la haine croissante des chefs ? Comment comprendre l'opposition violente qu'on fit à Jésus lors de la dernière Pâque, si le prophète galiléen n'avait précédemment jamais paru dans la capitale ? Que dire des amis qu'il trouve dans cette ville : le propriétaire de la chambre haute où fut instituée la Cène (Mat. XXVI, 18, cf. XXI, 3), Joseph d'Arimathée qui, vivant dans la cité théocratique (Mat. XXVII, 57) était un adhérent du Seigneur ? Que dire des familles hospitalières de Béthanie (Mat. XXI, 17-26, 6) ? L'évangile selon saint Jean cite une Pâque célébrée en Galilée (VI, 4, cf VII, 1) ; un détail curieux de la tradition synoptique confirme ce renseignement. Un jour de Sabbat, les disciples, traversant un champ, s'attirent les reproches des ennemis de leur Maître, pour avoir froissé quelques épis (Mat. XII, 1-8 et parallèles). Les blés ne sont mûrs qu'aux approches de la Pâque. Jésus se trouvant alors sur les rives du lac de Tibériade, il dut intervenir à ce moment une fête de Pâque, manifestement distincte de celle où Jésus fut mis en croix : est-ce la seule ? Il est question (Mat. XVII, 24) du recouvrement de l'impôt du Temple ; or, cette opération se faisait au mois de Mars, un peu avant la Pâque. Il paraît peu probable que la Pâque suivante ait été celle où mourut Jésus. « Si l'on récuse cette indication comme appartenant à une anecdote suspecte que le premier évangile seul raconte, on en trouvera une plus sûre, sans doute, dit A. Sabatier, dans Luc XIII, 1, où il est question des Galiléens dont Pilate mêla le sang à celui de leurs sacrifices[2]. » Autant d'indices qu'on voudrait sans doute plus explicites, mais qui n'en supposent pas moins pour la vie publique de Jésus une durée supérieure à un an et quelques mois.

[1] Cf. Sabatier, *op. cit.*, p. 88.

[2] Cf. *Encyclopédie* de Lichtenberger, tome VII, p. 362.

Le récit de voyage particulier à Luc (IX, 51 à XIX, 28) est à cet égard très instructif. Ce fragment commence expressément au départ de Jésus de la Galilée (IX, 51) ; il se termine (XIX, 28) à son entrée solennelle dans la ville sainte. Luc a ainsi cru, sans nul doute, ne raconter qu'un seul voyage, le dernier que Jésus fit à Jérusalem. Depuis le chap. IX, Jésus est bien censé poursuivre toujours la même route, mais, en fait, ce n'est qu'à la fin, à partir de la Pérée, que nous pouvons suivre sa marche d'étape en étape jusqu'à la ville sainte ; l'argumentation de Sabatier[1] nous paraît sur ce point très solide. IX, 52, immédiatement après son départ de la Galilée, Jésus est en Samarie, devant une bourgade qui refuse de le recevoir. Au chap. X, après avoir envoyé des messagers devant lui, nous le trouvons en discussion avec un scribe à qui il raconte la parabole du bon samaritain ; exemple bien naturel puisque Jésus vient de traverser la Samarie. Mais où sommes-nous donc? En Galilée ? Ce n'est pas possible ; nous ne pouvons être qu'en Judée. Et, en effet, v. 38, nous voyons Jésus, toujours en chemin, entrer dans la maison de Marthe et Marie. Or nous savons, non seulement par le IVe Evangile, mais encore par les deux premiers, que ces deux sœurs habitaient Béthanie. Jésus est donc bien arrivé en Judée. Les discours des chap. XI et XII ne nous laissent rien deviner ; au chap. XIII cependant, le Sauveur paraît bien se trouver à Jérusalem (cf. XIII, 1), mais au verset 22 de ce même chapitre nous le voyons toujours en route vers Jérusalem. Il y a plus, au chap. XVII il semble avoir rebroussé chemin ; il poursuit sa route, cette fois en passant « entre la Galilée et la Samarie » et arrive enfin par Jéricho à Jérusalem (XIX, 7). — Plusieurs voyages ont été ici confondus, évidemment ; l'auteur a voulu n'en raconter qu'un seul, mais les faits qu'il a groupés ont brisé le cadre de sa narration. Jésus a fait plusieurs voyages à Jérusalem et le cri de douleur de Mat. XXIII, 37; Luc XIII, 34, 35 : « Jérusalem, Jérusalem... combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants... » est l'expression d'une

[1] Cf. Sabatier, *op. cit.*, p. 27.

réalité historique que tout concourt à établir. — Y voir avec Jülicher[1] une «hyperbole prophétique», avec O. Holtzmann[2] et après Strauss [3], un mot de la sagesse divine prononcé par Jésus au nom de Dieu même, à la manière des anciens prophètes, le considérer avec P. W. Schmidt[4] comme interpolé dans le contexte de Mat. XXIII, où il s'explique aisément, pour le maintenir dans le contexte de Luc où il ne laisse pas que d'étonner un peu, — avec Keim le passer sous silence, — est le fait d'une science partiale et par là même peu digne de ce nom.

Conclusion. Les évangiles synoptiqnes ne se prononcent en aucune manière sur la durée du ministère de Jésus.

Inauguré par le baptême, que Luc place dans la 15e année de Tibère (Luc III, 1), il est tragiquement interrompu lors d'une fête de Pâque, qui, pour les raisons exposées ci-dessus, ne saurait être celle de l'année suivante. Le document synoptique ne distingue nulle part les mois et les années. Il est donc erroné de prétendre qu'en opposition avec le IVe Evangile, les trois premiers n'assignent à la prédication de Jésus que la durée d'un an au plus [5]. La conclusion serait peut-être légitime s'il était démontré que Jésus s'astreignait à fréquenter toutes les Pâques. Aucune raison n'y oblige, et les indices relevés plus haut révèlent au contraire, au sein même de la tradition synoptique, le souvenir affaibli d'une ou de plusieurs autres Pâques célébrées en Galilée. — Hypothèse confirmée par le IVe Evangile, dans un passage déjà cité (VI,4). Il est dès lors inexact de dire, avec Strauss[6], que «les synoptiques nous laissent libres de limiter l'enseignement de Jésus à une année ou de l'étendre à plusieurs» et le critique doit adopter résolument le second terme de l'alternative.

[1] *Op. cit.*, p. 379.

[2] *Leben Jesu*, Tübingen und Leipzig, 1901, p. 335.

[3] *Nouvelle vie de Jésus*, vol. I, p. 326.

[4] *Op. cit.*, p.

[5] Strauss, *Nouvelle Vie*, vol. I, p. 323.

[6] Strauss, *Nouvelle Vie*, vol. I, p. 324.

b) *Données chronologiques sur le ministère, d'après le IVe Evangile.*

Le IVe Evangile abonde en détails chronologiques où les uns ont vu l'indice certain du témoin oculaire, — les autres, au contraire, un pur artifice de composition : tout cela appartiendrait à « l'histoire évangélique stylisée[1] », — au ton spécial dans lequel Jean aurait transposé le drame évangélique.

Sans aller à ces extrêmes, et sans présumer la question de l'origine du IVe Evangile, il nous paraît que les détails chronologiques du livre ne méritent « ni cet excès d'honneur, ni cette indignité. » L'auteur précise les jours et jusqu'aux heures mêmes des événements cf., I, 29, 35, 40, le « lendemain ; » « C'était environ la dixième heure » ; II, 1, « Trois jours après » ; XIII, 30, « Il était nuit » ; XVIII, 28, « C'était le matin » ; XIX, 14, « c'était la préparation de la fête de Pâque, environ à la sixième heure » ; IV, 6, « c'était environ la sixième heure » ; etc. L'interprétation allégorique de Loisy[2] appliquée à ces textes peut assurément conduire à des résultats étranges — encore que pour le passage XIII, 30[3] elle soit satisfaisante — et il paraît certain que le trait du chap. XIX (v. 14), qui fixe à la veille de la Pâque la mort de Jésus est une heureuse correction de la tradition synoptique. Il est certain aussi que la relation johannique du procès final éclaircit les rapports obcurs du document synoptique[4]. — Prétendre d'autre part avec Bovon[5], de telles indications, « qu'elles trahissent non seulement le témoin oculaire de la vie de Jésus, mais même un compagnon fort intime dont on ne saurait... assez apprécier les enseignements », est sans doute excessif. — Marc

[1] Jülicher, *op. cit.*, p. 380 : « Das alles gehört zu der Art von Stilisierung, die Johannes der evangelischen Geschichte zugedacht hat. »

[2] Cf. *Le IVe Evangile*, Paris 1903, p. 266, l'exégèse de Jean, I, 29, 35, 43.

[3] Cf. *op. cit.* p. 731, Il faisait nuit : « Maintenant l'heure est venue, et il fait nuit noire, c'est l'heure de la puissance des ténèbres », cf. Luc, XXII, 58.

[4] Sabatier, *op. cit.*, p. 71, 72.

[5] *Op. cit.*, vol. I, p. 161.

présente quelques détails tout aussi précis et mériterait dès lors les mêmes éloges. Il amène les malades à Jésus « le soir quand le soleil fut couché » et « le lendemain matin » c'est selon lui « bien avant le jour » que Jésus sortit pour se rendre dans un lieu solitaire favorable à la prière. » I, 32-35. Les détails précis qui, dans la question johannique, ont déterminé le jugement de nombreux théologiens ne dénotent pas nécessairement la possession d'une tradition renseignée. Il y a, observe J. Réville [1], des hagiographes qui connaissent le nom des rois mages. — A la serrer de près, on s'aperçoit que la chronologie détaillée de Jean manque de lien intime et qu'elle est loin de former « cette trame continue qui, au dire de Sabatier[2], ne se brise jamais à travers les longueurs du discours. » —Voyez la manière dont les morceaux sont enchaînés, dans les v. 29-43 du premier chapitre. Il y a eu d'abord le témoignage de Jean devant les pharisiens; « le lendemain » I, 29, a lieu le témoignage devant Jésus; « le lendemain » v. 35, André et le disciple anonyme se joignent à Jésus; « le lendemain », v. 44, Jésus part pour la Galilée, rencontre Philippe et convertit Nathanaël. Chacune de ces données se réfère à celle qui vient immédiatement avant elle ; mais à quoi rattacher la première? Mais au lendemain de quoi ? et quel jour? en quelle année? à quel moment de l'année? Le miracle de Cana s'opère « le troisième jour » τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (II, 1). — s'agit-il du troisième jour du ministère de Jésus? — quelques-uns le prétendent ; — ou est-ce le troisième jour après l'appel de Philippe? [3] — Cet enchaînement indéfini n'a guère plus de valeur chronologique que la notice XIII, 30, « il était nuit », perdue, isolée, au milieu du discours d'adieux (Chap. XIII-XVII).— En réalité, il faut le reconnaître, les expressions dont l'auteur se sert pour la chronologie de détail, même s'il y fallait voir avec Renan [4] « des souvenirs de vieillard d'une prodigieuse fraîcheur », ne forment point un tout complet, elles sont fragmentaires et jetées en passant. — Elles n'ont pas

[1] *Le IVe Evangile*, Paris 1901, p. 263. — [2] *Op. cit.*, p. 95.
[3] Cf. J. Réville, *op. cit.*, p. 132. — Loisy, *op. cit.*, p. 266.
[4] *Op. cit.*, p. LXVIII.

plus de « fraîcheur » que celles des synoptiques. Marc en situant un événement « vers le soir, après le coucher du soleil » I, 32, ou « le matin pendant qu'il faisait encore très sombre » I, 35, n'est pas moins précis, en fait, que le quatrième évangéliste parlant de la sixième (IV, 6) ou de la dixième heure (I, 40). — On peut s'étonner de voir M. Sabatier taxer les expressions synoptiques de « transitions enfantines, absolument insignifiantes[1] », pour priser très haut les détails de Jean, « indications précieuses de la plus grande vraisemblance et d'une heureuse originalité[2] ! »

Quant au contour général du ministère : si les synoptiques ne mentionnent *expressément* qu'une fête de Pâque dans le ministère de Jésus, — celle où il fut mis en croix, — le IVe Evangile en mentionne trois, chap. II, 1 ; VI, 4 ; XIII, 1. De nombreux critiques s'accordent à voir dans le texte chap. V, 1 l'indication, non d'une Pâque, mais d'un jour de Purim[3]. Dans cette hypothèse, le ministère de Jésus aurait été de deux ans et demi, et se serait développé selon le schéma suivant, admis dans ses lignes générales, par la plupart des théologiens favorables à l'authenticité du IVe Evangile : Après la Pâque du chap. II, Jésus traverse la Samarie, en décembre (IV, 35). Au chap. V, il assisterait à la fête des Purim à Jérusalem (en mars). Au chap. VI, il passe la seconde fête de Pâque en Galilée. Il resterait en Galilée tout l'été jusqu'en octobre (VII, 1). A la fête des Tabernacles, il monte à Jérusalem. Il y est encore à la fête de la Dédicace, au milieu de l'hiver (X, 22). Puis Jésus se retire au delà du Jourdain où il passerait six mois (X, 40). Il ne revient que quelques jours avant la Pâque (XII, 1) en Judée où il fut pris et mis à mort[4].

Sur ce point encore, comme sur la chronologie de détail, les critiques se sont opposés. — Les uns ont vu dans le cadre johannique une construction absolument artificielle[5]. L'arti-

[1] *Op. cit.*, p. 17. — [2] *Ibid.*, p. 53.

[3] Cf. Beyschlag, *Leben Jesu*, Halle 1885, vol. I, p. 134, 153 ; — Sabatier, *op. cit.*, p. 94 ; — Barth., *op. cit.*, p. 19. — [4] Cf. Sabatier, *op. cit.*, p. 55-56.

[5] Nous signalons, sans nous y arrêter, la tentative faite par P.W. Schmidt, *op.*

fice (die künstlichen Gründe der Jahrdreiheit), en serait manifeste, selon Keim[1], « tout autant que l'impossibilité pour Jésus, de soutenir pendant trois ans l'assaut de la hiérarchie. » — Von Soden[2] y voit l'influence du nombre 3, prépondérante à son avis dans « l'architectonique » de l'auteur : trois jours pour la préhistoire, trois séjours en Galilée, trois voyages à Jérusalem ; Jésus, pendant son séjour en Judée se dérobe trois fois à ses adversaires (VIII, 59 ; X, 39 ; XII, 36) ; par trois allusions il fait connaître le traître ; par trois fois Pilate cherche à le sauver ; trois jugements, trois paroles sur la croix, trois apparitions !... » Le dédain transcendental du premier, pas plus que la fourche tridentée que brandit Von Soden ne feront battre en retraite les partisans de l'historicité du IVe Evangile, et n'enlèveront au cadre johannique ce qu'il peut avoir, nous ne disons pas de réel, mais de vraisemblable.

Nous avons reconnu déjà que les synoptiques supposent, pour le ministère de Jésus, une durée supérieure à une année. L'exégèse a mis en lumière les rapports qui unissent sur ce point le IVe Evangile aux données fragmentaires des synoptiques en général, et de Luc en particulier. Et il est vrai de dire avec Sabatier que la critique la plus négative aurait conclu du récit de nos premiers évangiles à un ministère plus long et à de fréquents voyages à Jérusalem, si l'on n'avait craint par là de justifier les données du IVe Evangile.

Mais est-il juste pour autant de voir dans les données de Jean, « une charpente fixe et résistante, toujours facile à découvrir sous les larges développements du récit », « un cadre d'une excessive précision » qui appose à l'histoire évangélique « un cachet d'irrécusable réalité[3] » ?

cit., p. 129, de réduire à une année le cadre Johannique, en retranchant le τὸ πάσχα de 6, 4 où Hort (Westcott et Hort, *Textausgabe*, appendice, p. 77-81) verrait une interpolation possible.

[1] *Geschichte Jesu von Nazara*, Zurich 1867, vol. I, p. 130.

[2] *Die Wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, Berlin 1904, p. 8.

[3] Sabatier, *op. cit.*, p. 55.

Le IVe Evangile mentionne trois Pâques ; a-t-il la prétention par là de délimiter les années du ministère de Jésus, et sommes-nous autorisés à y voir « la charpente » inébranlable sur laquelle de nombreux auteurs ont construit leurs Vies de Jésus[1] ? Ici encore la conclusion paraît hâtive, et déduite d'une apparence plutôt que de la réalité. Le seul but de l'Evangile, exposé au XX, 30, et qui se propose toute autre chose qu'une biographie de Jésus au sens chronologique, devait mettre en garde contre cette opinion. On fait remarquer qu'une relation incomplète peut fort bien occuper un cadre exact en soi[2]. En effet ; mais nulle part l'évangéliste n'indique qu'il ait voulu noter toutes les fêtes qui ont pu tomber dans l'intervalle de la première et de la troisième Pâques citées (II, 13 ; XI, 55), et en particulier, celles que Jésus ne fréquenta pas[3]. Jésus, d'après le IVe Evangile, fait avant sa mort trois voyages à Jérusalem ; mais ce renseignement ne prétend pas résoudre la question de la durée totale du ministère. Weizsæcker[4] y insiste, avec raison, nous semble-t-il. Le IVe Evangile ne compte ni les mois ni les années. Il cite, au cours de la vie publique de Jésus, trois Pâques, mais le cadre chronologique qu'il présente est si peu défini qu'on peut, par des raisons textuelles, soutenir la possibilité, sinon de deux, comme le voudrait Weizsæcker (p. 315), au moins d'une autre Pâque au cours de la vie publique de Jésus. La leçon ἦν ἡ ἑορτή (V, 1) présente, à côté du texte mieux appuyé il est vrai ἦν ἑορτή, de bons témoins critiques[5] ; elle indiquerait la fête juive par excellence, la fête de Pâque. Cette lecture est confirmée si l'on attribue, comme il est naturel de le faire, une valeur chronologique à la parole de Jésus IV, 35 : « Ne dites-vous pas qu'il y a encore quatre mois jusqu'à la moisson ? » Nous serions alors en décembre. Jésus a quitté la Judée au commencement de décembre, après un séjour de

[1] Tels Renan, B. Weiss, Beyschlag, Bovon, Réville, Stapfer.

[2] Cf. Renan, *op. cit.*, p. 479.

[3] Cf. Strauss, *Première vie*, vol. I, p. 456.

[4] *Op. cit.*, p. 314.

[5] Cf. Le *Novum Testamentum* de Nestle, éd. de 1901.

huit mois (depuis la Pâque de II, 11), pour échapper à la surveillance haineuse des Pharisiens (IV, 1). Il est très peu probable (pour Beyschlag, ganz unwahrscheinlich !) qu'il y soit retourné avant la Pâque suivante, pour une fête secondaire telle que les Purim, en février, dix ou douze semaines après son départ. — Autant de raisons, non pas décisives, mais considérables, pour voir dans le passage V, 1 une Pâque à ajouter aux trois autres. Le calcul qui limite à deux ans et quelques mois la vie publique de Jésus, s'il est exact, ne peut aboutir qu'à un minimum.

Exégétiquement, il ne saurait prétendre exprimer la réalité historique. Il faut à la solution définitive, si une solution définitive est possible, d'autres éléments[1].

c) *Le témoignage des Pères. — Conclusion de la Ire partie.*

L'étude formelle du cadre chronologique du ministère dans les synoptiques et dans le IVe Evangile nous amène donc aux résultats suivants :

Nos évangiles ne se prononcent pas sur la durée du ministère de Jésus. — Si les synoptiques ne rapportent expressément qu'un voyage à Jérusalem, ils n'offrent pas de cadre délimité et ne prétendent pas borner à une année la vie publique de Jésus ; ils supposent au contraire plusieurs voyages à Jérusalem, et à tout le moins une seconde Pâque célébrée en Galilée (Mat. XII, 1).

Le IVe Evangile mentionne expressément trois Pâques dans le ministère de Jésus ; mais aucune preuve exégétique n'autorise à y voir des données exclusives et définitives ; on peut au contraire relever au cours du récit les indices d'une quatrième fête annuelle. (Weizsæcker même en compte cinq.) C'est sous l'empire de préoccupations étrangères à l'histoire que très souvent partisans et adversaires du IVe Evangile ont adopté pour leurs Vies de Jésus, les uns le cadre de deux ans et demi, soi-disant johannique, — les autres le cadre de un an et quelques mois, soi-disant synoptique. Les raisons exé-

[1] Cf. Bousset, *op. cit.*, p. 6 ; Weizsæcker, *op. cit.*, p. 315.

gétiques avancées de part et d'autre n'ont, par elles seules, aucune valeur décisive[1].

L'examen impartial des témoignages apostoliques auxquels les deux parties ont fait souvent appel, offre sur ce point un intérêt capital. Les Pères déjà, en effet, prennent position en faveur de l'une ou de l'autre thèse. Mais l'alternative, pour eux, repose sur des considérations généralement étrangères, et pour cause, à l'exégèse scientifique des textes.

La thèse du ministère d'un an fut soutenue pour la première fois, semble-t-il[2], par les hérétiques valentiniens, mais par des raisons tout à fait étrangères au récit synoptique; ils interprétaient à la lettre le mot d'Esaïe LXI, 2 (cité Luc IV, 19): « L'Esprit du Seigneur est sur moi; il m'a envoyé publier l'année de grâce du Seigneur » — et trouvaient dans les douze mois de l'année la confirmation de leur gnose. Douze éons, enseignaient-ils, s'étaient partagé le ministère de Jésus. Jésus devait avoir souffert le douzième mois, par la faute de Judas, le douzième des apôtres. « Duodecimo autem mense dicunt (sc. Valentiniani) eum passum, et ex propheta tentant hoc ipsum confirmare; scriptum est enim vocare annum Domini acceptum[3]... » Les Homélies Clémentines[4], et quelques pères adoptent ce point de vue; Clément d'Alexandrie[5], d'après la prophétie d'Esaïe prise à la lettre; Tertullien, dans son traité contre les Juifs[6], parceque, d'après Daniel IX, 26, la passion du Seigneur devait être achevée dans

[1] Cf. Bousset, *op. cit.*, p. 6; — Weizsæcker, *op. cit.*, p. 306; — Strauss, *Nouvelle vie*, vol. I, p. 322.

[2] D'après Weizsæcker, *op. cit.*, p. 306.

[3] Irénée II, XXII, 1, cf. du même : I, XXXIII : eum enim unum duntaxat a baptismo annum praedicationis munus obiisse volunt.

[4] *Homélies Clémentines*, XVII, 19.

[5] *Stromates*, éd. Klotz I, chap. 21, § 315 : *Καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἐδει αὐτοὺ κηρῦξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως : ἐνιαυτὸν δέκτον κυρίου κηρῦξαι ἀπέστειλέν με* (Esaïe LXI, 2), *τοῦτο καὶ ὁ προφήτης εἶπεν καὶ τὸ εὐαγγέλιον· πεντε καὶ δεκάτῳ οὖν ἔτει Τιβερίου καὶ πεντε και δεκάτῳ Αὐγούστου, οὕτω πληροῦνται τὰ τριάκοντα ἔτη ἕως οὗ ἔπαθεν.*

[6] *Adversus Judaeos*, cap. 8, après la discussion de Dan. IX, 26 : quae passio hujus exterminii intra tempora 70 hebdomadarum perfecta est. Sub Tiberio Caesare,

l'espace de soixante-dix semaines. Origène fait l'interprétation messianique du Psaume XLV et commente le passage « effusa est gratia in labiis ejus » (v. 3) dans les termes suivants : « La preuve que la grâce était répandue sur ses lèvres, c'est le monde entier rempli d'une doctrine et d'une religion qu'il ne prêcha qu'un temps très court, une année et quelques mois[1]. »

Ce n'est là d'ailleurs, de la part d'Origène, qu'une affirmation rhétorique amenée par l'allégorie. Un passage de son traité contre Celse[2] attribue au ministère une durée plus longue, et cela dans des circonstances qui nous autorisent à voir là la vraie pensée d'Origène. Celse a relevé, pour déprécier Jésus, la trahison de Judas. Origène choisit dans l'histoire de la philosophie quelques exemples de disciples qui se sont séparés de leurs maîtres : « On dit qu'Aristote passa vingt années dans la société de Platon, et que Chrysippe fréquenta Cléanthe très longtemps.... Les Pythagoriciens bâtissaient des cénotaphes pour ceux qui, après s'être voués à la philosophie, retournaient à la vie profane. Pythagore et les siens étaient-ils inhabiles pour autant à démontrer leurs thèses?... ou les pensées de Platon en sont-elles mensongères?... Or Judas ne suivit Jésus que trois ans à peine, *ὁ δὲ Ἰούδας παρὰ τῷ Ἰησοῦ οὐδὲ τριά διέτριψεν ἔτη.* » Il est clair qu'à ce point, Origène

consulibus Rubellio Gemino et Fupio Gemino, mense martio, temporibus Paschae, die VIII Calendarium Aprilium, die prima Azymorum, quo agnum occiderunt ad vesperam, sicuti a Moyse fuerat praeceptum.

[1] *De principiis*, IV, 5 (éd. Lommatzsch), à propos du Ps. XLV, 3 : « effusa est gratia in labiis ejus », « indicium autem effusae gratiae in labiis ejus hoc est quod, brevi tempore transacto, — anno enim et aliquot mensibus docuit, — universus tamen orbis doctrina et fide ejus pietatis impletus est. »

[2] *Contra Celsum*, II, 12 : *καίτοι γε Ἀριστοτέλης μὲν εἴκοσιν ἔτεσιν λέγεται πεφοιτηκέναι Πλάτωνι, οὐκ ὀλίγον δε χρόνον καὶ ὁ Χρύσιππος παρὰ τῷ Κλεάνθει πεποιῆσθαι τὰς διατριβάς. ὁ δὲ Ἰούδας παρὰ τῷ Ἰησοῦ οὐδέ τριά διέτριψεν ἔτη. ἀπο δὲ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βίοις τῶν φιλοσόφων πολλὰ ἄν τις εὕροι τοιαῦτα, ἐφ' οἷς ἐκγαλεῖ τῷ Ἰησου διά τὸν Ἰούδαν ὁ Κέλσος. οἱ δὲ Πυθαγόρειοι κενοτάφια ᾠκοδόμουν τοῖς μετὰ τὸ προτραπῆναι ἐπὶ φιλοσοφίαν παλιν δρομήσασι ἐπὶ τὸν ἰδιωτικὸν βίον· καὶ οὐ παρὰ τοῦτο ἀσθενῆς ἦν λόγῳ καὶ ἀποδείξεσι Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' ἀυτοῦ.... καὶ παρὰ τοῦτο ψευδῆ τὰ Πλάτωνὸς ἐστι δόγματα;*

avait tout intérêt à indiquer pour le ministère de Jésus un minimum, et qu'il l'a fait.

« Trois ans à peine. » Origène sans doute, appuie son affirmation sur le IVe Evangile? Pas du tout. Elle est pour lui la conclusion indubitable du texte Mat. XXIV, 15; et c'est après un examen attentif du passage de Daniel IX, 27 qu'il écrit : « Il faut conclure, pour la prédication du Seigneur, à une durée de près de trois ans[1]. »

Irénée, qui nous entretient à diverses reprises de la chronologie valentienne[2], cite à la vérité les trois Pâques du IVe Evangile (II, XXII, 3), et trouve fort plaisant le calcul des hérétiques d'après lequel 3 = 1 : « que ces trois Pâques ne soient pas comprises dans l'espace d'une année, le premier venu en conviendra »... et ceux qui se flattent de tout savoir peuvent l'apprendre de Moïse, s'ils l'ignorent[3] ! Mais l'évêque de Lyon n'entend pas, pour cela, affirmer « l'exactitude chronologique » du IVe Evangile, et y voir un cadre défini du ministère de Jésus. Il passe à la limite extrême en postulant une latitude de vingt années (II, XXII, 6). Jésus serait parvenu à l'âge de cinquante ans. Les Juifs qui discutent avec le maître, VIII, 48-59, « en donnent une preuve éclatante » — *apertissime hoc ipsum significaverunt.* — Leur objection (v. 57) perdrait toute force aux yeux d'Irénée, si Jésus à ce moment était très éloigné de la cinquantaine[4]. D'ailleurs « comment se fit-il des disciples, s'il n'enseignait pas? et comment put-il enseigner s'il n'avait pas l'âge d'un maître? Au baptême, il n'avait pas trente ans révolus, il entrait dans sa trentième année. » La conclusion s'imposait pour Irénée : « Il ne borna

[1] In Matthaeum, discussion de XXIV, 15 : deduc ergo praedicationis Domini fere annos tres.

[2] Cf. ci-dessus ; Irénée II, XXII, 1, 3 ; I, III, 3 ; II, XXII, 5, 6.

[3] Irénée II, XXII, 3. « Quoniam autem hæc tria paschæ tempora non sunt unus annus, omnis quilibet confitebitur. Et ipsum autem mensem, in quo pascha celebretur, in quo passus est Dominus, non duodecimum, sed primum esse, qui omnia se scrire jactant, si nesciunt, a Moyse possunt discere. »

[4] II, XXII, 6. Ipsi qui tunc disputabant cum domino Jesu Christo Judæi apertissime hoc significaverunt : quando enim eis dixit Dominus 8,56, responderunt ei 8,57. Non ergo multum aberat a quinquaginta annis, et ideo dicebant ei 8,57.

donc pas sa prédication à une année; le temps écoulé de la trentième année à la cinquantième ne fera jamais une année! *Tempus enim a tricesimo anno usque ad quinquagesimum numquam erit unus annus* (II, XXII, 6)[1].

Eusèbe enfin fixe la durée du ministère à un peu moins de quatre ans, — mais il appuie sa thèse sur un passage de Josèphe (Ant. XVIII, 3) qui mentionne entre Anne et Caïphe quatre grands sacrificateurs: (Hist. I, 10)[2] « Le temps que notre Sauveur prêcha en Judée son Evangile très saint ne comprit pas quatre années entières. La question est clairement résolue (*satis liquido constat*) puisque, d'Anne à Caïphe, quatre grands prêtres se sont acquittés de leur mandat annuel. » *Satis liquido constat!*

Les positions contraires et également arrêtées qu'ont prises les auteurs modernes, nous l'avons remarqué, ont à peine plus d'appui dans l'exégèse que les affirmations sereines des Pères. D'ailleurs, si MM. Keim, O. Holtzmann, P.-W. Schmidt, von Soden, A. Loisy... ont affirmé le ministère d'une année, c'est moins assurément par amour de la gnose, ou de l'exégèse allégorique, qu'en manière de protestation contre l'estime où la droite tient le IVe Evangile. Et si MM. B. Weiss, Beyschlag, Bovon... ont affirmé avec autant d'énergie « l'excessive précision » de la chronologie johannique, c'est moins pour tenir compte des seules données textuelles que pour protester contre la mésestime où leurs adversaires tiennent le IVe Evangile.

[1] Cf. XXII, 5: « Quomodo habuit discipulos, si non docebat? Quomodo autem docebat, magistri ætatem non habens? Ad baptismum autem venit nondum qui triginta annos suppleverat, sed qui inciperat esse tanquam triginta annorum. Luc. III, 23, — II, XXII, 6: « Non ergo anno uno prædicavit... tempus enim a tricesimo anno usque ad quinquagesinum nunquam erit unus annus.

[2] Eusèbe, Hist., I, 10, à propos de Josèphe Ant. XVIII, 3: « Perspicuum est igitur, universum tempus quo servator noster sacrosanctam suam et evangelicam doctrinam in finibus Judææ disseminaverit, non quatuor omnino annos integros completum est: qua quidem intercapedine temporis quatuor... sacerdotes ab Anna usque ad designatum Kaiapham, ministerium obiisse constat... unde tempus quo Christi doctrina divulgata est... satis liquido constat. »

C'est dire que toute la discussion moderne a pour centre la question johannique. Or, une distinction paraît ici s'imposer entre le fond et la forme des Evangiles. La valeur historique d'ouvrages tels que les Evangiles, qui sont *des histoires*, mais non *de l'histoire*, réside moins dans l'agencement du cadre chronologique, que dans le mouvement interne qu'ils donnent à leur narration. Et précisément, la différence essentielle entre la tradition synoptique et le IVe Evangile nous paraît résider dans le mouvement, dans l'action du drame historique, beaucoup plutôt que dans les dispositions formelles du cadre. Les auteurs, depuis Baur, l'ont bien vu, mais par une inadvertance regrettable, en dépit de la remarque capitale de Strauss, dans sa première *Vie de Jésus* (vol. I p. 454), ils ont en général reporté dans le domaine extérieur du contour chronologique la discussion qu'exigeait l'examen du développement interne.

Frappés de l'immobilisme dramatique où la narration johannique leur paraît se maintenir, certains théologiens refusent au cadre chronologique du IVe Evangile toute valeur réelle, et découvrent au sein du récit synoptique, non seulement les étapes évidentes d'une progression historique, mais encore un cadre chronologique défini, réduit à un an et quelques mois. A ce point de vue se rattachent surtout : Keim (*op. cit.*, I, p. 130), Jülicher (*op. cit.*, p. 348, 379), P. W. Schmidt (*op. cit.*, p. 127), O. Holtzmann (*Leben Jesu*, p. 335 et *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, p. 125), Jean Réville (*op. cit.*, p. 299). Avec quelque hésitation, von Soden (*op. cit.*, p. 65).

Persuadés en revanche du caractère fragmentaire du récit synoptique « où les faits s'accumulent sans aucun mouvement, où l'action se répète, mais n'avance pas, » les partisans du IVe Evangile voient dans ce dernier non seulement « le seul qui permette de saisir un développement dans la vie de Jésus, et d'en préciser la marche » mais encore la chronologie précise d'un témoin oculaire ! Tels MM. Barth

(*op. cit.*, p. 31), Bovon (*op. cit.*, I, p. 198), B. Weiss[1], W. Beyschlag (*op. cit.*, I, p. 133), F. Godet[2].

Une solution intermédiaire, enfin, reconnaît au récit synoptique une valeur dramatique réelle, mais un cadre chronologique insuffisant, au récit du IVe Evangile « un plan général de la vie de Jésus plus satisfaisant et plus exact que celui des synoptiques » mais aussi : « des passages singuliers où l'on sent un intérêt dogmatique propre au rédacteur, des discours dont le ton, le style, les allures, les doctrines n'ont rien de commun avec les *logia* rapportés par les synoptiques[3]. » Ce sont, après Paulus, Weisse, Schweizer[4], Renan (*op. cit.*, p. LXIX), A. Réville (*Vie de Jésus*, vol. I, p. 358), E. Stapfer) *op. cit.*, vol. II, introduction). Ces auteurs usent d'un moyen terme, « die merkwürdige These der Halbirung ! » s'écrie Keim avec quelque mauvaise humeur. Ils rangent dans le cadre johannique les matériaux amalgamés des quatre Evangiles. C'est d'ailleurs à quoi se résolvent également, peut-être au prix d'une inconséquence, les théologiens du groupe précédent, MM. Barth, Bovon, B. Weiss, Beyschlag, Godet, Sabatier.

Quel est, dans le IVe Evangile, le rapport du fond et de la forme ? nous ne nous sentons pas la liberté d'éluder ce problème, si difficile qu'il soit. Le cadre chronologique de Jean, encore qu'indéfini, pourrait, nous l'avons vu, être considéré comme un minimum dans l'évaluation de la durée du ministère ; nous pourrions le considérer comme historique, si le fond révélait un développement dramatique réel. Dans le cas opposé, l'immobilité dramatique constatée n'ôterait pas sans doute au cadre toute vraisemblance, mais à tout le moins l'autorité suprême dont on l'a revêtu souvent.

[1] *Das Leben Jesu*, Berlin 1882, vol. I, p. 110.

[2] *Commentaire sur l'Evangile selon saint Jean*, 4e édition, vol., I passim.

[3] Cf. Renan, *op. cit.*, p. LXIX.

[4] D'après Keim, *op. cit.*, vol. I, p. 133.

CHAPITRE II

Le mouvement interne du ministère d'après les évangiles canoniques.

Le critère. — Nous avons fait le tour de la vie publique de Jésus, d'après les indications chronologiques vagues de nos évangiles. Nous avons tenté d'en établir le cadre, sans parvenir d'ailleurs à un dessin précis. Les apparences, en vérité, donnent à la chronologie johannique un caractère particulier de vraisemblance. Les synoptiques paraissent très souvent n'établir, entre les faits qu'ils rapportent, qu'un lien factice. Jean les distribue dans un cadre mieux défini. — Qu'en est-il du mouvement intérieur ? quel enchaînement historique probable est-il possible de relever dans les deux traditions en présence ?

Et d'abord, à quel critère en appeler ? — Jésus vint fonder le royaume de Dieu : c'est la grande réalité évangélique que la théologie moderne, depuis Ritschl, ne conteste plus.

Quelles que soient les difficultés critiques soulevées par le récit de Jésus devant Pilate, le mot de Jean XVIII, 37 exprime l'essence même de la personne et de l'œuvre du Christ : « Tu l'as dit, je suis Roi, je suis né pour cela, et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité » — Jésus se présente comme le Roi, le Messie attendu[1]. Le développement de l'idée messianique dut être le développement même de la vie de Jésus, — il nous servira de critère.

Ce mouvement de l'histoire, — il est inutile d'y insister, — aucun de nos évangélistes ne s'est *sciemment* proposé de le faire revivre dans son œuvre. La comparaison des textes, l'induction, l'hypothèse, seront indispensables à notre propos.

Sur un point cependant, l'histoire a triomphé au point d'unir intimément nos quatre récits, quelles que soient ail-

[1] Cf. Barth, *op. cit.*, p. 232 : D'après Lagarde, Volkmar, Wrede, Jésus n'aurait jamais prétendu à cette dignité.

leurs leurs divergences. Il s'agit des passages parallèles Mat. XVI, 13-20 ; Marc VIII, 27-30 ; Luc IX, 18-21 et Jean VI, 68.

Les trois évangiles synoptiques[1], assez libres et assez indépendants les uns des autres à leur début, se rejoignent à un moment unique de la vie de Jésus. Ils racontent les mêmes faits : la multiplication des pains et les propos qui l'accompagnent et la suivent ; la scène du chemin de Césarée et la confession de Pierre ; la transfiguration de Jésus et son départ pour Jérusalem. Tous ces faits sont l'expression d'une crise profonde et ont gardé un caractère accentué de solennité qui frappe le lecteur le moins attentif. Jésus a rompu définitivement avec l'esprit national de son peuple. Son ministère et sa destinée ont pris enfin une tournure décisive. Le moment central de cette grande crise se trouve dans la scène du chemin de Césarée. Jésus semble s'être recueilli pour cette démarche. Il demande à ses disciples ce que les foules pensent de lui, pour mieux savoir ce qu'ils en pensent eux-mêmes. « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », répond Simon Pierre.

Ce moment fut solennel dans la vie du Maître ; il ne faut pas s'étonner que nos évangélistes en aient gardé le même souvenir précis. Le IVe Evangile, avare de détails sur l'activité galiléenne de Jésus, relève avec soin le moment critique que nous venons de marquer. Nous retrouvons, dans le récit du chapitre sixième, tous les éléments de la tradition synoptique : la multiplication des pains, l'effervescence de l'enthousiasme populaire et son refroidissement subit, l'apaisement de la tempête, la demande d'un signe messianique, la réponse toute spirituelle de Jésus, qui équivaut bien à un refus (v. 32), la confession de Pierre (v. 67, 68), les perspectives ouvertes sur ses souffrances et sa mort.

La scène, on l'a souvent remarqué, est mieux exposée et plus intelligible que dans le récit synoptique ; elle exprime plus clairement pourquoi la foule, dès ce moment, abandonne Jésus : VI, 15 ; il refusait la couronne royale que l'espérance populaire imposait à son Messie !

[1] Cf. ce développement dans Sabatier, *op. cit.*

Mais c'est à ce point que se réduit l'analogie des traditions ; sommet presque solitaire d'une chaîne submergée, et dont nous allons chercher à préciser la direction.

a) *Le mouvement interne du ministère d'après les évangiles synoptiques.*

Quand la conviction naquit-elle en Jésus qu'il était le Messie d'Israël ?

Au cours d'une jeunesse dont nous ignorons presque tout. Au cours des années passées à Nazareth dans le travail, par la lecture des prophètes et la contemplation des œuvres de Dieu (Mat. VI, 26-32), par la prière et le sentiment intime de la relation filiale qui l'unissait à Dieu. « De cette conviction devait naître nécessairement (mit innerer Notwendigkeit) la certitude d'une tâche extraordinaire... La conscience de sa messianité est en Jésus la conséquence naturelle de la conscience de sa filialité divine[1]. » Quoi qu'il en soit de ce développement intérieur sur lequel il a plu à Dieu d'étendre un voile, nous pouvons admettre avec la très grande majorité des biographes de Jésus, qu'il parvint à son terme lors du baptême au Jourdain : « Comme il remontait de l'eau, il vit les cieux se fendre, et l'esprit descendre sur lui comme une colombe, et il y eut une voix dans les cieux : Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me complais[2]. »

Dans l'entourage de Jésus, les synoptiques conduisent à la scène de Césarée par une marche graduelle dont nous pouvons relever quelques étapes. La première impression que les foules ressentirent à son approche fut qu'il était un prophète[3], un élu de Dieu, qui parle au nom de Dieu et qui agit par la force de Dieu. « Il commande avec autorité et puissance aux esprits impurs, et ils sortent » (Marc I, 27, Luc IV, 36). Après la résurrection du fils de la veuve de Nain, « la crainte les saisit tous », et ils glorifiaient Dieu disant : « un

[1] Cf. Furrer, *op. cit.*, p. 52.

[2] Marc I, 9-11 ; cf. Mat. III, 17 ; Luc III, 21-22 ; Jean I, 32.

[3] Cf. pour ce passage Barth, *op. cit.*, p. 229.

grand prophète s'est élevé parmi nous », et « Dieu a visité son peuple » (Luc VII, 16). Annoncer que le but de sa « venue » était de sauver les pécheurs n'était pas dépasser, en aucune manière, les prétentions des prophètes. Jean aussi est « venu » pour une œuvre analogue (cf. Mat. XI, 18; XVII, 12; XXI, 32). Mais bientôt, remarque Barth[1], ses auditeurs s'étonnèrent d'entendre Jésus parler en son propre nom, avec autorité, et non comme les scribes qui faisaient précéder leurs discours d'une formule traditionelle : « Ainsi dit le le Seigneur ». Cette indépendance voulait une désignation spéciale ; il fallait à cette grandeur unique au sein du peuple un titre unique aussi. Les premiers qui le proclamèrent furent les possédés sur lesquels agissait le pouvoir de sa personnalité, et qui ne pensaient pas au sens politique possible de leurs expressions ! « Je sais qui tu es », s'écrie avec frayeur le démoniaque de Capernaüm, « Tu es le saint de Dieu » (Marc I, 24). Tous les esprits impurs, quand ils le voyaient, se prosternaient devant lui et s'écriaient : « Tu es le fils de Dieu » (Marc III, 11, cf. Luc IV, 4; Mat. III, 29) ; « Le fils du Très haut » (Marc V, 7) ; « Le fils du Dieu très haut » (Luc VIII, 28) ; expressions par lesquelles ils saluaient le Messie. Car « Fils de Dieu », dans la bouche d'un contemporain de Jésus, ne signifiait pas autre chose[2].

Après les possédés ce sont les malades qui s'aventurent à honorer Jésus du titre messianique. « Fils de David, Jésus, aie pitié de moi » (Marc X, 47; Mat. XX, 30; Luc XVIII, 38; cf. Mat. IX, 27; XV, 22). Lors de la guérison du démoniaque aveugle et muet, la foule « stupéfaite disait : Celui-ci serait-il le fils de David ? » — Jésus d'ailleurs ne favorisait pas ces manifestations auxquelles s'attachait un sens politique révolutionnaire. (Marc III, 2) : « Il leur recommandait très sévèrement de ne pas le faire connaître[3]. » Ce n'est que le jour des Rameaux que Jésus se départira de sa réserve ordinaire et qu'il laissera libre cours à l'hosanna de la foule (Marc IX, 10-11, et parallèles). Aussi les Galiléens, à la fin même du séjour de

[1] Cf. Barth, *op. cit.*, p. 230. — [2] Cf. Barth, *op. cit.*, p. 280.
[3] Cf. Marc V, 43; Mat. VII, 36; VIII, 26; Luc VIII, 56; Marc X, 18.

Jésus en Galilée, expriment-ils à son sujet les opinions les plus diverses (Marc VIII, 28 et parallèles). Pour les uns, c'est Jean le Baptiste ressuscité, pour les autres c'est Jérémie, c'est Elie, ou l'un des anciens prophètes; ce n'est pas le Messie dont l'apparition devait revêtir l'éclat du triomphe. — A Nazareth (Marc VI, 3; Mat. XIII, 55) on s'étonne de la sagesse et du pouvoir du « charpentier[1] », et ses proches cherchent à se saisir de lui, parce qu'ils le croient hors de sens. (Marc III, 21) — Les disciples n'arrivent à la persuasion de la messianité de Jésus qu'au terme d'une série d'expériences graduelles (Marc IV, 35 et parallèles); la tempête apaisée, ils sont saisis d'une grande crainte et se disent l'un à l'autre: « Qui est donc celui-ci, que le vent même et la mer lui obéissent? » (Marc VIII, 17; Mat. XVI, 9); après la seconde multiplication des pains, Jésus s'attriste de leur inintelligence: « Ne comprenez-vous pas encore? avez-vous le cœur endurci?... » (Mat. XIV, 33); quand Jésus marchait sur le lac, cependant, l'excès de leur admiration leur a fait entrevoir la réalité: « Tu es vraiment le Fils de Dieu » (cf. Marc VI, 51). — A l'heure solennelle de Césarée de Philippe, peu après, la pleine lumière se fait dans l'âme des disciples, et leur certitude s'exprime par la confession de Pierre (Marc VIII, 29): « Tu es le Christ! » (Mat. XVI, 16): « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant! » (Luc IX, 20): « Tu es le Christ de Dieu! » L'affirmation sort spontanément du cœur de Simon Pierre, comme un fruit mûr se détache de l'arbre. Moment capital où les événements ont instruit Jésus du tour fatal que va prendre son œuvre. Et la tradition synoptique le fait clairement pressentir par l'insistance qu'elle met désormais à l'annonce des souffrances finales. (Marc VIII, 31 et parallèles). « Alors il commença à leur apprendre qu'il fallait que le Fils de l'Homme souffrît beaucoup[2].... » Dès lors, et jusqu'à la fin, la prédiction se répète, comme si Jésus le jugeait nécessaire pour épargner à la faible foi des siens l'épreuve d'une surprise trop douloureuse. Un mot de Marc dépeint admirablement cette progres-

[1] Cf. la leçon de Mat. XIII, 55: le fils du charpentier.

[2] Cf. Marc IX, 30 et parallèles; X, 33 et parallèles.

sion du drame vers la catastrophe, qui dut commencer à Césarée de Philippe: « Ils étaient en chemin pour monter à Jérusalem, et Jésus allait devant eux; les disciples étaient troublés et le suivaient avec crainte... » (Marc X, 32). Ce sont déjà les symptômes de la retraite de Gethsémané (Marc XIV, 50): « alors tous l'abandonnèrent et prirent la fuite », et de la parole de Pierre dans la cour de Caïphe: « Je ne connais pas cet homme-là » (Marc XIV, 71 et parallèles).

C'est sur ce schéma général que les synoptiques déroulent leur histoire de Jésus, voie large et peu jalonnée, mais dont la direction est évidemment exacte.

Les relations particulières des trois évangélistes, construites sur le même plan, ne sont d'ailleurs pas exemptes de tout pragmatisme. Tous trois plaident une cause[1], et présentent la vie de Jésus sous l'angle qui leur paraît favorable, et qui la rendra plus accessible aux lecteurs visés[2]. Mais le coefficient dogmatique, naïvement mis en lumière, n'altère pas dans son essence le développement de l'histoire. Très apparent dans Matthieu et dans Luc, il est dans le second évangile presque nul, et c'est d'après Marc que la plupart des auteurs modernes opposés au IVe Evangile développent leurs vies de Jésus[3]. Voici l'esquisse que leur étude critique des synoptiques permet à ces auteurs[4].

Dans une époque d'agitation, de trouble et d'attente, où toutes les aspirations populaires sont violemment étouffées, la voix d'un prophète retentit sur les bords du Jourdain: « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche ». Sous de mystérieuses images, Jean-Baptiste proclame la venue d'un plus puissant que lui et avertit les orgueilleux conducteurs du peuple que c'est sur eux que tombera la colère imminente

[1] Cf. Mat. I, 1; Marc I, 1; Luc I, 1—4.

[2] Cf. Fargues, *Introduction au Nouveau Testament*, Paris 1902, p. 41.

[3] Cf. Holtzmann, *op. cit.*, p. 55, — Von Soden, *op. cit.*, p. 65, 66, — Jülicher, *op. cit.*, p. 378, — P. W. Schmidt, *op. cit.*, vol. I, p. 34, en opposition à Strauss, *Nouvelle vie*, vol. I, p. 147-148, qui, après Baur et avant Keim, tenait pour Matthieu.

[4] Cf. J. E. Carpenter, *Les Evangiles d'après la critique moderne*, Paris 1904, p. 24; Von Soden, *op. cit.*, p. 65.

(Marc I, 1-8). Parmi ses auditeurs se trouve un jeune charpentier de Nazareth (VI, 3), le fils d'un charpentier et de Marie sa femme (VI, 3). Il a quitté le travail de son métier et les collines de la Galilée, où la conviction de l'œuvre à faire a lentement mûri en son cœur. Il est descendu vers le Jourdain, pour y demander avec la foule le baptême de la repentance. De nouvelles idées se pressent dans son esprit ; une grande espérance le saisit ; il se réfugie dans le désert pour déterminer son but et choisir son chemin (I, 12-13). Quand il revient, les multitudes se sont dispersées (I, 14); il ne trouve plus rien que la rivière qui roule ses flots entre les roseaux de ses rives profondes : le prophète a été arrêté (I, 14). Alors Jésus retourne en Galilée, et, dans les villes et les villages à l'entour du lac, il proclame le message qu'il a appris de Jean : « Repentez-vous... » Il a une force mystérieuse d'attraction et de commandement. Il appelle les hommes à lui ; ils quittent tout et lui obéissent (I, 16-20). De très bonne heure se manifeste la divergence qui le sépare de Jean et des vues alors dominantes parmi le peuple (II, 15, 18, 23). Les chefs discutent, Jésus sort vainqueur de chaque engagement. Il éprouve le besoin d'attacher à sa personne un certain nombre de ses partisans, pour les avoir constamment sous son influence (III, 14). Pour entraver l'essor de sa renommée croissante, ses adversaires ont recours à la calomnie (IV, 20) : « Il a fait un pacte avec le prince des démons » (III, 22), et ses parents craignent que le fils et le frère jadis si modeste et si réservé n'ait perdu le sens. De l'huile sur le feu ! Jésus confond ses calomniateurs, et par une décision hardie, il brise les liens qui l'attachaient encore à sa famille (III, 34-35). Le mouvement prend des proportions si considérables qu'il se voit obligé d'associer ses disciples à l'œuvre missionnaire (VI, 6). De toutes les contrées avoisinant la Galilée les auditeurs se rassemblent par milliers (VI, 31-34), oubliant tout pour s'attacher à la personne de Jésus (VI, 36). L'espérance messianique travaille la foule, s'exalte à la multiplication des pains.... Espérance déçue. Personne ne comprend un tel Messie (VI, 45, 46, 52). Le projet de gagner le peuple, il faut y renoncer (VI, 45, 46).

Jésus limite son influence directe au cercle restreint des douze. Il passe avec eux la frontière galiléenne et parcourt la côte phénicienne et les montagnes du Liban (VII, 24-31). Une communion toujours plus intime unit les disciples à leur maître. Ils pénètrent peu à peu son esprit. Ils résument en celui dont l'idéal a fait passer à l'arrière-plan leur idéal ancien, tout leur espoir. C'est dans les gorges solitaires, au pied des gigantesques pentes rocheuses de Césarée de Philippe, que retentit le mot décisif: « Tu es, malgré tout, le Messie » (Marc VIII, 27, 29).

Jésus a obtenu en Galilée ce qu'il y pouvait obtenir. Il se tourne vers le sud et monte à Jérusalem; il prévoit à ce voyage un terme fatal. Il n'en cache rien aux disciples (VIII, 31; IX, 30; X, 33). Jérusalem tuera son Messie. Son apparition enflamme, comme jadis en Galilée, l'espérance populaire (XI, 1). Mais le caractère spirituel du royaume, que Jésus cherche à illustrer une dernière fois par le cortège pacifique des Rameaux (XI, 1-10), reste incompris. La flamme tombe et s'éteint. Les derniers heurts (XI, 15, 28; XII; XIII) sonnent comme des épées qu'on croise. Ils s'opiniâtrèrent; il resta fidèle à sa mission, et la ville qui tuait ses prophètes le mit en croix.

Assurément, ce n'est pas ainsi qu'on invente. Et cette histoire s'impose, dans ses lignes générales, quelque vague qu'en soit le contour, comme la réalité même (« Die unerfindliche, rätselreiche Wirklichkeit »), dit von Soden.

b. *Le mouvement interne du ministère, d'après le IVe Evangile.*

Le IVe Evangile présente-t-il, pour le ministère public de Jésus, la même progression historique et vivante? Le contraste que la relation johannique soutient avec la relation synoptique a été remarqué dès la plus haute antiquité chrétienne. Et le témoignage d'Epiphane[1] sur ce point n'a jamais été contredit : « Spiritualia enim ferme sunt quae ille memo-

[1] Cf. Epiphane, LI, 19.

riae commendavit, cum quae ad corpus attinerent abunde essent aliorum scriptis corroborata. » Les partisans de l'authenticité du livre ont à maintes reprises traduit et développé ce thème initial [1]. Le IVe Evangile est pour les uns un complément, pour les autres une transposition à un mode plus élevé de la relation synoptique. On a contesté que ce caractère soit compatible avec aucune prétention à l'histoire, et prétendu qu'il enlevait au contraire à l'histoire de Jésus tout mouvement interne : qu'en est-il ?

Si Jésus, dans la tradition synoptique, parvient à la conscience de sa messianité par le travail intérieur de sa jeunesse, autant qu'on le peut présumer, et à travers les crises du Baptême et de la Tentation, il n'en est pas de même dans le IVe Evangile.

Nous n'avons plus ici à lire entre les lignes et à reconstruire sur des données indirectes, un développement psychologique et historique probable. Jésus, si réservé sur son origine dans les synoptiques, se prononce dans le IVe Evangile à plusieurs reprises, et avec une clarté qui eût dû exclure la discussion.

Jésus enseigne dans le IVe Evangile sa préexistence éternelle (XVII, 5) : « Et maintenant toi, Père, glorifie-moi auprès de toi-même, de la gloire que j'avais auprès de toi, avant que le monde fût » ; (v. 8) : Mes disciples « ont vraiment connu que je suis sorti de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé » ; v. 24 : « Père, je veux que là où je suis, ceux que tu m'as donnés soient aussi avec moi... parce que tu m'as aimé avant la création du monde. » Cette affirmation réitérée au cours du chap. XVII, nous la rencontrons au chap. VIII, 58, au chap. VI, 52 déjà : « Que sera-ce quand vous verrez le fils de l'homme montant là où il était auparavant ? » Beyschlag, Weizsaecker, Ritschl [2], essaient de ne donner à cette préexistence qu'un sens idéal. Jésus se serait senti et reconnu l'homme que Dieu a éternellement prévu, aimé, élu, et destiné à être le Sauveur de l'humanité, et le sentiment de cette

[1] Cf. Beyschlag, *op. cit.*, p. 130; B. Weiss, *op. cit.*, p. 101 ; F. Godet, *op. cit.*, vol. I, p. 186. — [2] D'après Godet, *op. cit.*, vol. I, p. 164.

prédestination éternelle se serait manifesté chez lui par la conscience d'une préexistence personnelle. Il faut reconnaître avec Godet[1] que cet essai d'explication reste bien au dessous du sens des paroles que nous avons citées. « La gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût », « Là où il était auparavant » ne peuvent désigner qu'une existence réelle, aussi personnelle que l'existence actuelle de celui qui tient ces discours. Et le sens indéniable de ces textes emporte celui des passages très nombreux, et en eux-mêmes susceptibles d'une interprétation figurée, où Jésus s'affirme comme envoyé du Père (III, 17 ; VIII, 42)... et descendu du ciel (III, 13 ; VI, 58). S'il est excessif d'affirmer avec J. Réville[2] que « les principes de la philosophie religieuse énoncés en termes grandioses dans le prologue pénètrent l'Evangile tout entier, déterminant même les moindres détails », et avec Jülicher[3] que le prologue « contient tout l'évangile in nuce », — on ne saurait méconnaître que, sur le point spécial qui nous occupe, l'Evangile ne soit le développement logique de la thèse fondamentale du prologue : I, 1 ; I, 14 « Au commencement était la Parole... et la Parole était avec Dieu ». « La Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous pleine de grâce et de vérité. »

Pouvons-nous envisager cette notion comme un élément réel du témoignage de Jésus sur lui-même? Le charpentier de Nazareth (Marc VI, 3), le Messie de Marc VIII, 27, 29 parvenu à la conscience de sa messianité à travers les crises du Baptême et de la Tentation, et qui sur la croix même parut douter un instant du secours de son Dieu (Mat. XXVI, 46), a-t-il pu énoncer publiquement sur son origine les thèses que lui prête le IVe Evangile ? Le développement synoptique est-il compatible, sur le terrain de l'histoire, avec la stabilité supra-historique de conscience de Jésus dans le IVe Evangile ?

F. Godet n'hésite pas à répondre affirmativement, mais les textes synoptiques avancés sont loin d'offrir aucune valeur probante. On cite Mat. XXVIII, 19 : « Le Fils, remarque M.

[1] *Op. cit.*, vol. I, p. 164. — [2] *Op. cit.*, p. 298. — [3] *Op. cit.*, p. 346.

Godet, est placé entre le Père et le Saint-Esprit » ; — ce serait un équivalent des textes préexistentianistes de Jean. — Marc XIII, 32 : « La personne du Fils est placée au dessus des créatures les plus élevées ». Le texte, à la vérité, serait un bon argument pour la thèse opposée, et M. Godet n'en tire parti que par une interprétation trop arbitraire, en introduisant « entre parenthèses » la notion qu'il y découvre ensuite : « Quant à ce jour là, personne ne le connait, non pas même les anges qui sont dans le ciel ni même le Fils [« durant le temps de son abaissement »][1] ! Le « temps de son abaissement », au sens johannique du mot, c'est précisement la notion qu'il faudrait découvrir dans le récit synoptique et qui ne s'y trouve pas, si ce n'est entre les parenthèses des commentateurs. Cet essai de conciliation est la preuve éclatante du caractère inconciliable des termes en présence, et, si les données synoptiques répondent aux exigences de l'histoire, il faut reconnaître dans la notion johannique de la préexistence une idée importée par l'auteur dans l'enseignement du Maître, une appréciation personnelle, qui appartient moins à l'histoire qu'à la philosophie de l'histoire.

Comment le Messie se révèle-t-il à ses disciples, et à la société ? Nous avons suivi dans les synoptiques le progrès de la révélation messianique jusqu'à la scène de Césarée de Philippe. Le IVe Evangile a saisi l'importance de ce trait dans la carrière de Jésus ; il en a démêlé la signification avec une perspicacité admirable ; mais, dans le drame historique du ministère, la scène de Jean VI et celle de Césarée jouent un rôle très différent. On ne peut le méconnaître, la révélation messianique suit, dans la tradition synoptique, une courbe ascendante et descendante, où Césarée de Philippe marque un maximum. Ce maximum, indice de progression et de régression, l'étude du texte ne permet pas de l'attribuer à la confession de Pierre dans le récit johannique. — Dans la tradition synoptique, Jean-Baptiste, parent de Jésus[2], n'a pas reconnu immédiatement en lui le messie dont il annonçait la venue, en termes vagues d'ailleurs (Marc I, 7-8 et paral.).

[1] *Op. cit.*, vol. I, p. 168. — [2] Cf. Luc I, 36, 39-56.

De sa prison de Machéronte, jusqu'où est parvenue la renommée de Jésus, il lui fait poser la question anxieuse : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » Le Baptiste du IVe Evangile au contraire, sans connaître Jésus (I, 33), le proclame à la première rencontre « l'agneau de Dieu, qui ôte les péchés du monde » (v. 29, 36). A ses disciples qui lui font remarquer, non sans amertume, le succès croissant du nouveau venu (III, 26), il répond : « Il faut qu'il croisse et que je diminue ; celui qui vient d'en haut est au dessus de tous » (III, 31). Dès les premiers jours, les disciples voient en Jésus le Christ, avant même qu'il ait rien dit. André, qui a quitté Jean Baptiste pour le suivre, rencontre Simon son frère et lui dit : « Nous avons trouvé le Messie. » Philippe dit à Nathanaël (I, 46) « Nous avons trouvé celui de qui Moïse a écrit dans la loi, et dont les prophètes ont parlé » ; et Nathanaël, surpris de la toute science de Jésus, s'écrie : « Rabbi, tu es le fils de Dieu, tu es le roi d'Israël » (v. 50).

Dans les synoptiques, Jésus impose le silence aux malades guéris par compassion et dont l'enthousiasme le proclame fils de David. Le premier miracle rapporté par le IVe Evangile, le prodige des noces de Cana, encore que F. Godet veuille y voir un miracle d'amour, est destiné, d'après l'évangéliste, à affermir la foi des disciples (II, 11). « Il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui. » Dès les premiers chapitres enfin, Jésus lui même se présente comme le Messie. A la Samaritaine (IV, 26) : « Je le suis, moi qui te parle ». A l'aveugle né (IX, 36, 37) : « Tu l'as cru, et celui qui te parle, c'est lui. » Au chap. V déjà les juifs le poursuivent parce qu'il guérit le jour du sabbat (v. 6) ; mais « ils cherchaient encore plus à le faire mourir parce qu'il appelait Dieu son propre Père, se faisant lui-même l'égal de Dieu » (v. 18). Les tentatives se multiplient (VII, 30, 32 ; VIII, 20, 59 ; X, 31, 39 ; XI, 53). Jésus affirme hautement sa divinité (VIII, 42) : « Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens. » Au chap. X, et toujours à Jérusalem, aux juifs qui l'entourent et lui reprochent de les tenir

en suspens il peut répondre en toute vérité : « je vous l'ai dit, et vous ne croyez pas ! » La mort, que Jésus d'après la tradition synoptique ne commence à entrevoir, comme inévitable à tout le moins, qu'après les défections dont la multiplication des pains fut le signal, est prédite dans le IVe Evangile dès le chap. II. En proposant de détruire le temple (v. 21,) « il parlait du temple de son corps ». Jésus y insiste longuement en présence de Nicodème (III, 14, 15, 16). Comment distinguer dès lors, dans le développement de l'idée messianique en Jésus comme autour de lui, comment distinguer les étapes d'une progression réelle, et en vertu de quoi attribuer à la confession de Pierre (Jean VI, 66-71) la valeur d'un maximum, d'un nœud, d'un point cardinal dans le récit johannique du ministère? — La magnifique réponse de Pierre développe la brève confession synoptique de Césarée de Philippe (Marc VIII, 29); mais, comparée à l'exclamation de Nathanaël (Jean I, 49), elle ne révèle aucun élément nouveau [1]. On a découvert « un fait psychologique très naturel [2] » dans la conduite des disciples qui, après avoir éprouvé au premier contact de Jésus la certitude de sa messianité (Jean I, 49), l'auraient perdue bientôt, puis recouvrée lors de la multiplication des pains (Jean VI, 66). Et M. Barth cite à l'appui l'exemple de Jean Baptiste, d'après l'incident de Mat. XI, 3. Mais c'est encore une fois admettre à priori ce qui est en cause, et s'enfermer dans un cercle vicieux. Nous l'avons vu, le douteur anxieux de Mat. XI peut fort bien être, psychologiquement, le Baptiste historique des synoptiques ; mais il ne saurait être le même homme que le Baptiste de Jean I, 33 auquel Dieu lui-même a désigné le Messie, en qui le doute serait inexplicable, et que le IVe Evangile en effet ne nous montre nulle part en proie au doute. Entremêler indistinctement les textes synoptiques et les textes johanniques, pour prouver l'identité des deux traditions, c'est encore le procédé parenthétique de M. Godet. D'ailleurs, la fréquence et la continuité des textes messianiques au cours du récit johannique et antérieurs à la con-

[1] Cf. Jülicher, *op. cit.*, p. 378. — [2] Barth, *op. cit.*, p. 231.

fession de Pierre peuvent suffire à montrer la faiblesse de cette hypothèse. Tout essai de conciliation échouera devant « cette nuée de témoins ». Si, dans le récit synoptique, l'entourage de Jésus parvient à la certitude de sa messianité divine par une progression lente, que Jésus ne cherche nullement à accélérer, cette certitude éclate et s'étale complaisamment dès les premiers jours du ministère johannique, dans le témoignage de Jean, dans les exclamations des disciples, et surtout dans les discours de Jésus lui même [1].

Il n'y a donc, dans le IVe Evangile, pas de développement graduel de la conscience messianique de Jésus ; il n'y a, en dépit des apparences, aucune progression de la révélation de cette messianité dans le cercle des disciples.

L'auteur a sur la personne de Jésus une idée bien déterminée ; il la contemple en elle-même, elle est devenue le « résumé abstrait de sa foi [2] ». Autour de cette idée comme autour de son véritable foyer s'est organisée la vie de Jésus. Cette vie est devenue la révélation même de sa personne. Les événements, les discours, le récit tout entier semble devenir transparent pour nous laisser lire partout la grande affirmation de l'apôtre : Jésus est le fils de Dieu. De là résulte un changement profond dans l'histoire évangélique [3]. La thèse initiale établie, à savoir le contraste entre la foi des disciples et l'incrédulité du judaïsme (I, 50; II, 18, 24), délimite dès l'origine les camps adversaires, et dès lors, la narration marche sur place [4]. Jésus étant conçu comme la lumière et la vie, et le monde étant plongé dans les ténèbres (I, 5 ; I, 11 ; III, 19), tout l'Evangile se trouve dominé par le conflit de deux principes opposés : la lumière et les ténèbres. Les enfants de lumière viennent à la lumière, mais les enfants des ténèbres la méconnaissent. Ainsi Jésus, en se révélant, opère progressivement dans le monde une séparation profonde, une κρίσις (III, 16-22) : « Celui qui croit en lui n'est point jugé, mais celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce

[1] Cf. Jülicher, *op. cit.*, p. 378. — [2] Cf. Sabatier, *op. cit.*, p. 36.

[3] Cf. J. Réville, *op. cit.*, p. 300.

[4] Cf. Bovon, *op. cit.*, vol. I, p. 149 ; Sabatier, *op. cit.*, p. 42.

qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Et ce jugement c'est que, la lumière étant venue dans le monde, les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises. Car quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient point à la lumière... Mais celui qui agit selon la vérité vient à la lumière... »

Ce jugement actuel et moral, cette séparation des bons d'avec les méchants selon qu'ils viennent à la lumière ou qu'ils s'en écartent, donne au récit johannique son apparence de mouvement. — Mouvement dialectique, mouvement de la pensée, certes. Mais repos de l'histoire, repos du drame. Une preuve particulièrement frappante, c'est que Jean élimine de son récit toutes les péripéties critiques qui donnent à la tradition synoptique son caractère incontestablement historique : plus de baptême, plus de tentation, plus d'agonie de Gethsémané. Au lieu des angoisses de Gethsémané, une attitude qui paraît y contredire (Jean XII, 47) : « Maintenant mon âme est troublée, et que dirais-je ? . . . Père, délivre-moi de cette heure ? mais c'est pour cela que je suis venu jusqu'à cette heure. Père, glorifie ton nom. » Et le messie s'avance majestueusement de scène en scène. Dans le jardin, ceux qui veulent le saisir tombent à terre devant lui, paralysés par la même puissance miraculeuse que, à maintes reprises au cours du récit, les gardes envoyés pour le saisir (cf. chap. VII, VIII, XI). Sur la croix enfin, au lieu du cri poignant de la désolation : « Mon Dieu, mon Dien, pourquoi m'as-tu abandonné ? » il abandonne sa vie avec un calme parfait : « Tout est accompli ». Sa dernière exclamation couronne le témoignage qu'il a constamment rendu à la vérité.

Mouvement dialectique; repos du drame. Le ministère de Jésus, dans le IVe Evangile, se meut dans le domaine supérieur de la pensée. Sur le terrain de l'histoire, il ne présente aucune progression. Aussi bien n'est-ce pas sous l'angle historique qu'il faut considérer le récit de Jean. Jean n'a pas prétendu à l'histoire. Il suffirait de comparer son prologue à celui de Luc, pour s'en rendre compte, si l'auteur n'avait pris le soin de nous en avertir expressément. La personne de Jésus n'est

plus, pour lui, surtout une grandeur historique incomparable, elle est déjà surtout une entité métaphysique : la Lumière est venue dans le monde, la Parole a été faite chair. « Ce début magistral introduit certes autre chose qu'une sèche et prosaïque chronique », dit M. Bovon[1]; « les réalités terrestres [y] apparaissent transfigurées à la clarté radieuse de la lumière éternelle ». — C'est l'affirmation que les partisans de l'authenticité du IVe Evangile n'ont cessé de répéter depuis Epiphane[2], et leurs adversaires en demeurent d'accord. Où l'accord cesse, c'est sur le degré de créance « historique » qu'il convient d'accorder à cette « transfiguration des réalités terrestres », de « la chronique prosaïque et sèche »; or, une remarque paraît s'imposer, c'est qu'une réalité terrestre « transfigurée » par la lumière éternelle n'est plus une simple réalité terrestre, et que, si le prologue du IVe Evangile introduit autre chose qu'une « chronique », l'Evangile ne sera pas une chronique ; il sera autre chose, il sera plus et mieux peut-être qu'une chronique; il ne sera pas cela. — L'histoire pénétrée par l'idée souveraine[3] n'est plus de l'histoire au sens propre du mot, elle est autre chose, elle est une philosophie de l'histoire.

Le IVe Evangile est une philosophie de l'histoire de Jésus. L'alternative n'est pas celle que posent MM. B. Weiss[4] ou Bovon[5]. Pour considérer le ministère de Jésus à la lumière d'une philosophie, l'auteur du IVe Evangile n'a pas été « réduit à fausser l'histoire au profit de l'idée qui lui est chère », ou à donner « la formule impartiale des événements qui se sont déroulés sur la terre durant l'activité messianique de son Sauveur[5]. » L'alternative n'est pas entre « créance historique » (Geschichtliche Glaubwürdigkeit) et « apparence mensongère » (Trügerisches Irrlicht)[4]. Entre la formule impartiale et l'histoire faussée, il est une catégorie honnête possible, celle de la formule personnelle et subjective du philosophe. Celui

[1] *Op. cit.*, vol. I, p. 152.

[2] Cf. Sabatier, *op. cit.*, p. 35; Godet, *op. cit.*, p. 185, 186 ; Beyschlag, *op. cit.*; B. Weiss, *op. cit.*, vol. I, p. 124. — [3] Sabatier.

[4] B. Weiss, *op. cit.*, vol. I, p. 124. — [5] Bovon, *op. cit.*, vol. I, p. 153.

qui « dégage l'idée du fait » pour en fournir l'intelligence, ne donne pas « une formule impartiale » des événements, — les termes sont contradictoires, — il ne fausse pas davantage l'histoire, mais il donne des événements une interprétation personnelle, il fait une philosophie de l'histoire. L'alternative que pose le IVe Evangile est entre histoire et philosophie de l'histoire, et c'est ce dernier terme que l'auteur s'est proposé.

Bien plus, en tant qu'elle sort la personne de Jésus des cadres de l'histoire, la philosophie du IVe Evangile est une métaphysique. Si c'est le propre de l'histoire de ranger les événements dans le cadre du temps, la métaphysique considère son objet au-dessus et en dehors, à côté des cadres du temps ; elle n'a pas à s'en embarrasser. Par l'affirmation, mise dans la bouche de Jésus, de la préexistence, le IVe Evangile entre dans le domaine métaphysique. Si c'est le propre de l'histoire de raconter les événements dans leur progression chronologique, la métaphysique, de par sa définition même, échappe à cette nécessité; elle connaît non des événements, mais des idées, et la seule progression qu'elle puisse mettre en lumière, c'est la marche dialectique de l'idée.

Les synoptiques, sans doute, ont leur philosophie, pour autant que chacun d'eux a coloré le portrait de Jésus d'une teinte personnelle. Mais cet élément y est réduit à un minimum, et le caractère d'inconscience n'en a pas altéré sensiblement le développement de l'histoire. Le IVe Evangile au contraire énonce, par son prologue, l'intention formelle de présenter une philosophie. Considérer Jésus dans son existence éternelle (I, 1-14; 17), c'était le soustraire aux lois de l'histoire[1], et rien ne fut plus étranger au dessein de Jean que la pensée d'une biographie, d'une « chronique » du ministère de Jésus. Le résultat qu'il voulut obtenir est non de faire un récit, mais d'éveiller en autrui les idées et les sentiments dont il a vécu lui-même, auxquels l'attache une conviction passionnée[2], et qui sont les principes même de l'Evangile éternel : la communion avec le Christ (XV, 1-8), base de

[1] Cf. Strauss, *Nouvelle vie*, vol. I, p. 2. — [2] Cf. Carpenter, *op. cit.*

l'action morale et religieuse ; le salut par la régénération spirituelle en dehors de tout drame magique (chap. 3) ; — la vie éternelle commençant dès ici-bas par la communion spirituelle avec Dieu en sa révélation humaine : « C'est ici la vie éternelle : te connaître, et celui que tu as envoyé[1]. »

La forme historique dès lors ne saurait prétendre à une valeur essentielle. Elle reste une forme, indifférente à la vie de Jésus qu'on nous présente dans son essence même. Tel le réticule des lunettes astronomiques, nécessaire à l'observateur qui ne saurait, privé de ce secours, scruter utilement le ciel sans limites. Le treillis chronologique appliqué par Jean sur les grandeurs éternelles dont il traite n'a pas d'autre but.

Faut-il lui refuser toute vraisemblance historique ? L'auteur n'a-t-il pu emprunter son cadre à la réalité ? Nos prémisses ne nous conduisent pas à la conclusion négative affirmée par MM. von Soden, P. W. Schmidt, Wernle[2], Keim, Strauss, J. Réville, Loisy. Ce qu'elles nous interdisent, c'est de faire du IVe Evangile, comme l'ont voulu MM. Weiss, Beyschlag, Godet, Bovon, Barth et même Sabatier, l'autorité décisive pour la chronologie du ministère de Jésus. — Il faut, pour lui donner une autorité à laquelle sa nature même le rend impropre, d'autres instances.

Jésus enseigna et fut mis à mort sous Ponce Pilate. — Les textes Luc III, 1 et Jean II, 20 fixent le commencement du ministère. La date de la mort, ni les synoptiques, ni le IVe Evangile ne la donnent de façon définie. Le seul résultat certain, et tout négatif encore, de nos recherches antérieures, c'est la nécessité d'attribuer au ministère une durée minimale de deux à trois ans. Le terme extrême, dans les Evangiles, c'est le rappel de Pilate. Rien ne nous y autorise à des affirmations plus précises.

[1] Cf. J. Réville, *op. cit.*, p. 336.

[2] *Die Quellen des Lebens Jesu* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*), Halle, 1904.

(*A suivre.*)

L'ÉTAT ACTUEL DE L'HOMME

tel qu'il ressort du fait religieux.

PAR

CÉSAR MALAN FILS [1]

Nous avons formulé deux thèses sur le rapport entre l'état actuel de l'homme et son état originaire. — D'après la première, l'homme nanti, lors de sa création, « de l'image de Dieu », mais ayant ensuite perdu la possession de cette image par le péché, est devenu un être tout autre que celui que Dieu « avait fait pour son image. » — La seconde thèse affirme, au contraire, que Dieu n'ayant pas mis l'homme, lors de la création, en possession de l'image divine, mais l'ayant seulement créé capable de réaliser en lui cette image, le péché de l'homme a eu pour conséquence, non pas de lui faire perdre cette « capacité », mais uniquement d'en rendre impossible la mise en œuvre. Si l'homme actuel est différent de l'homme tel que Dieu l'a créé, cette différence ne réside donc que dans la direction imprimée à sa volonté et non dans un changement foncier de sa nature.

Cette seconde thèse étant ce qui nons a semblé résulter du récit scripturaire de la création, il ne nous reste encore qu'à dire comment c'est aussi là ce qui découle pour nous du fait

[1] Voir livraison mai-juin, page 250, l'article *La conversion comme le retour de l'homme à sa vraie nature.*

religieux tel que nous l'avons sous les yeux et que nous en avons conscience.

1. Et d'abord, qu'entendons-nous par cette expression : « *le fait religieux* » ?

Nous désignons de la sorte, d'une façon générale, un rapport personnel et direct inauguré par Dieu lui-même avec l'homme, au moyen de l'expérience qu'il fait faire de sa volonté divine au principe directeur de la volonté de l'homme. Sans doute, pour que ce rapport s'effectue, il faut que l'homme, de son côté, réponde à cet acte de Dieu en se soumettant à cette expérience.

Il ne s'agit pas ici, on le comprend, d'une manifestation spéciale de la volonté divine dans tel ou tel commandement. Il s'agit de l'expérience imposée à l'homme de cette volonté comme telle, à l'occasion de tout commandement quel qu'il soit. Une semblable expérience est déjà ce qui s'impose à chaque homme dans la conscience qu'il a de l'autorité absolue, non pas de tel ou tel devoir, mais du *devoir* considéré comme tel.

Quant à la soumission de l'homme à cette expérience, c'est là ce que l'apôtre appelle « l'obéissance », ou aussi « l'œuvre » de la foi [1]. — C'est le don que fait l'homme de sa volonté elle-même ; le sacrifice volontaire de sa liberté. C'est l'abandon de son être lui-même à l'Auteur de l'autorité qu'il a ressentie comme absolue. Et ce rapport qui, après avoir été inauguré par Dieu, s'achève dans l'homme par un acte de foi, s'affirmera et s'affermira ensuite dans tout ce qui constituera pour cet homme le service de Dieu et son culte.

On le voit, il ne saurait être question d'un semblable « fait religieux », du moment où le péché aurait entraîné un changement, non pas dans la position prise par l'homme à l'égard de Dieu, mais bien dans son état essentiel, ou dans sa nature elle-même.

Dès lors, en effet, l'homme devenu foncièrement étranger

[1] Rom. I, 5 ; 1 Thess. I, 3.

à Dieu,aurait non seulement perdu ce qui le rattache à Dieu dans la faculté qu'il possède de réaliser l'image divine, mais il n'y aurait plus rien en lui qui permît que cette faculté lui fût de nouveau accordée. Le fait est que nous aurions alors devant nous, en l'homme et en Dieu, deux êtres différant l'un de l'autre d'une façon essentielle et absolue.

Et il y a plus! L'état actuel de l'homme étant nécessairement ce que Dieu veut qu'il soit, l'impuissance morale qui le caractérise à cette heure est elle-même un fait voulu de Dieu. Or, comme c'est nécessairement de la conscience de nous-mêmes que nous partons pour nous faire une idée de l'Auteur de notre être, le sentiment essentiellement *négatif* que nous retenons de l'immortalité de notre âme serait tout ce qui au dedans de nous devrait nous introduire à la vue du fait *positif* de la vie éternelle. La conscience de l'imperfection définitive de notre être serait alors ce qui seul devrait nous donner une idée de la sainteté de Dieu.

Pour ne parler que des faits hors de nous, au lieu de voir, dans ce qui nous est présenté comme « *le surnaturel* », le reste et comme « le témoin » d'un état de choses primitif, nous n'en admettrions la réalité que pour autant qu'elle s'accorderait avec ce fait humain déchu qui seul est à nos yeux un fait positif.

Le royaume de Dieu n'est plus alors pour nous que l'état de choses que rendrait désirable, ou même nécessaire, l'expérience de notre imperfection.

C'est ainsi que, dans ce point de vue, le rapport religieux n'a pas son point de départ pour notre pensée dans cette expérience positive de la volonté vivante de Dieu, qui nous dicte l'obéissance à l'autorité du devoir. Il s'appuie bien plutôt sur une idée que nous nous faisons à nous-mêmes de Dieu, d'après cet état imparfait que nous regardons comme seul voulu de lui, et dont la vue directe résulte pour nous de la conscience de nous-mêmes. Au lieu d'une *théophanie*, de l'apparition d'un Dieu qui vient bénir et sauver, nous n'avons plus alors devant nous qu'un Dieu dont l'homme s'est fait une image, sinon semblable à lui-même, du moins telle que l'exige

l'état qui est le sien. Au lieu de nous voir placés devant l'initiative de Celui que nous sommes forcés d'adorer, nous ne nous préoccupons que d'une prétendue action suprême qui pourrait répondre aux besoins qui sont les nôtres. Telle aussi l'humanité primitive, sourde à la voix divine, se met à construire la tour de Babel, pour aller chercher au haut du ciel visible le Dieu qui, devant sa révolte, s'était retiré dans le ciel invisible.

Du moment où l'homme charnel, terrestre et mortel, est réellement l'homme tel que Dieu l'avait voulu, il ne saurait plus être question de l'homme n'existant que par grâce. A la parole adressée à l'homme qui a péché : « *Tu mourras de mort !* » se substitue celle que l'homme avait entendu de celui qui l'avait trompé : « *Vous ne mourrez nullement* ! » — Si l'homme a encore des devoirs envers Dieu, ce n'est plus alors parce que le service de Dieu lui est commandé et qu'il lui est indispensable ; c'est plutôt parce que le culte rendu par l'homme est chose nécessaire à la gloire divine. On n'ira pas sans doute jusqu'à dire que les sacrifices matériels « sont la nourriture des dieux ; » on admettra néanmoins que sans le culte et le service que l'homme rend à Dieu, il n'y aurait point de « royaume de Dieu ».

Nous sommes là devant des hommes qui, au lieu de *servir* Dieu, n'aspirent qu'à *lui rendre un service qu'il récompensera*, c'est-à-dire, dans le fond, qui ne veulent que se *servir de lui*. On dirait parfois à voir « la religion » de ces gens-là, que si l'homme a pu, à ses risques et périls, séparer sa volonté de la volonté divine, Dieu ait comme qui dirait conservé l'obligation de maintenir et de protéger dans l'homme sa créature.

Grâce à ce même point de vue, le salut de Dieu se présente, même à des croyants, sous deux aspects aussi faux l'un que l'autre : suivant qu'on conserverait ainsi à l'homme le droit de vivre, même lorsqu'il est séparé de Dieu dans sa déchéance ; — ou bien, qu'au contraire, on refuserait à l'homme, que cette déchéance a détaché de Dieu, jusqu'au droit d'exister tel qu'il est.

Dans le premier cas, l'état de l'homme étant actuellement tout ce qu'il peut être, il ne saurait être question pour lui ni d'un salut ni d'un Sauveur, sinon en vue de l'avenir. Pour le moment actuel on se contentera d'assigner à Jésus le rôle d'un aide, d'un guide, d'un modèle ou d'un bienfaiteur. Dans le fond, — sans le professer ouvertement ! — on regarde l'Evangile uniquement comme le témoignage de promesses divines concernant un avenir encore inconnu. Vouloir le prendre à la lettre, vouloir y voir la proclamation et l'assurance d'un fait présent, ce serait courir le risque de s'abandonner à une exaltation mystique qui, suivant les circonstances, deviendrait aisément un fanatisme dangereux. Aussi s'applique-t-on alors à entourer cet Evangile d'un respect silencieux et discret. Tout en conservant au « culte chrétien » ses formes traditionnelles, tout en le maintenant pour la multitude, on s'en tiendra pour soi-même aux lumières de la conscience humaine et à la morale des sages. A des « croyants » qui en sont encore là, il est superflu de parler de salut ! « *Ce ne sont que les malades qui ont besoin de médecins* », avait coutume de dire le Sauveur.

Si ce que nous venons de décrire n'est pas une négation expresse et positive de Dieu, ce n'en est pas moins, dans le fait, la négation de Dieu comme de l'Etre suprême et absolu, seul possesseur de la vie, et qui, par conséquent, ne se révélera à l'homme déchu que comme le Dieu sauveur. Des deux êtres personnels, l'être divin et l'être humain, on ne *croit* alors dans le fond qu'à ce dernier. Bien que ce ne soit pas toujours à l'endroit de Dieu une incrédulité avouée et réfléchie, ce n'en est pas moins, sous le nom de « christianisme », la négation absolue du Dieu que nous révèle Jésus-Christ. C'est bien du déisme christianisé.

2. A l'opposé de ce point de vue est celui dans lequel l'homme aurait perdu le droit d'exister, du moment où il a cessé d'être ce que Dieu l'avait fait. Partant de cette pensée, qu'en perdant la possession positive de l'image de Dieu, l'homme a perdu la place qui lui était assignée dans l'ensemble des créatures, on en conclut que l'homme n'en occupe

plus aucune, dans le monde de la volonté de Dieu. Dieu l'a abandonné; il l'a maudit ; il « l'ignore ». S'il subsiste encore malgré cela, c'est que, à côté de la possession positive de l'image de Dieu, il avait encore reçu du Créateur une *âme immortelle* ou *impérissable*. Sans doute, on ne se fait pas une idée claire de ce qui peut ainsi constituer « l'immortalité » d'un être dont la volonté n'est plus reliée à celle de Celui « qui seul possède l'immortalité », d'un être qui n'a conservé que l'existence essentiellement temporaire due au fait qu'il avait d'abord été « *formé de la terre* ». En tout cas cet homme déchu « immortel » n'est plus à cette heure que l'objet du « support » de Dieu ; il ne saurait être celui de son amour. Aussi faut-il pour qu'il redevienne l'objet de cet amour, que, grâce à un nouvel acte souverain, il soit *créé à nouveau* en Christ, seul objet de la dilection divine. Dans ce cas, cependant, Dieu n'envoie pas son Christ à l'homme déchu parce qu'il aime encore cet homme : Il permet à ce Christ de faire de cet homme maudit un être digne de son amour.

Ce n'est certainement pas là non plus le salut dont témoigne devant nous l'Evangile. A entendre cet Evangile l'amour de Dieu pour l'homme déchu ou, comme s'exprime Jésus-Christ, pour « le monde », est à la source et au point de départ de l'œuvre du salut, et en particulier de l'envoi de son Fils.

Non pas, sans doute, que le Dieu Saint aime l'homme pécheur comme pécheur. Il l'aime cependant, en dépit de son péché. Il l'aime parce que, à côté de ce que le péché a atteint dans l'homme, il y voit encore la victime, et la victime non encore complètement consentante, de ce péché ! Ce qu'il voit dans l'homme actuel c'est « *l'homme intérieur qui consent à la loi de Dieu*[1] » ; l'homme qui, dès l'origine, « *a été créé selon Dieu, en Christ, pour les bonnes œuvres*[2]. » — Et si nous disons que c'est là ce que Dieu voit dans l'homme déchu qu'il veut sauver, ce n'est pas à dire que cet homme en ait lui-même conscience. C'est bien Dieu seul qui peut le

[1] Rom. VII, 12. — [2] Eph. II, 10 ; IV, 24 ; Comp. III, 9 ; Jean. I, 3.

discerner. En effet, jusqu'à ce qu'il ait été réveillé et vivifié par l'Esprit de vie, cet « homme intérieur » n'est présent dans l'homme déchu que comme un germe vivant, oui ! mais non encore fécondé. Dans cet état il n'est appréciable que pour le regard de Celui qui seul pénètre jusqu'au sein de la vie instinctive et inconsciente de sa créature, ou, comme dit l'Ecriture, de Celui : « qui sonde les cœurs et les reins ».

La doctrine que nous combattons, présente cette œuvre divine du salut d'une façon qui ne s'aurait s'accorder avec une vraie foi en Dieu. Dans cette doctrine-là, en effet, Dieu s'approche de l'homme pour sauver un être qui, en dépit de son égarement et de son péché, lui est néanmoins encore apparenté et sympathique tel qu'il est à ses propres yeux et pour sa propre conscience. De là résulte que le salut de l'homme ne saurait être de la part de Dieu qu'une action exceptionnelle et momentanée ; qu'un acte que n'explique ni la position prise par Dieu à l'égard de l'homme déchu, ni la nature même de cet homme.

Nous sommes là comme qui dirait devant une visite que le Dieu saint aurait faite à l'homme déchu. « *Dieu manifesté en chair* » n'est plus, comme le veut l'Evangile, le fait premier, le fait qui donne la clef du rapport de Dieu avec l'homme, la lumière, et la seule lumière de l'histoire de notre race ; le fait auquel aspirent le désir et la sagesse de tous les âges. C'est bien, au contraire, de tous les faits le plus inabordable à la pensée. C'est le fait « *surnaturel* » par excellence, non pas dans le sens du surnaturel « normal » de l'Ecriture, mais dans le sens du surnaturel « magique » des incarnations mythologiques ; du surnaturel sans sanction, sans vérité intrinsèque ; du surnaturel qu'on *prêche* mais dont on ne *témoigne* pas.

Présenté de la sorte, l'Evangile du salut et de la liberté devient rapidement une nouvelle superstition. Il ne fait qu'apporter au monde, sous une nouvelle forme, ce dont le paganisme lui-même avait fini par se lasser, lorsqu'il s'était mis à chercher quelque autre objet de culte que « le fait divin » dont avait d'abord voulu se contenter sa crédulité.

Ce qui doit non pas éblouir notre vue, mais révéler à l'expérience de notre volonté la volonté divine, que l'endurcissement de notre cœur nous avait fait méconnaître, c'est ce que « le Fils de l'homme » est venu nous mettre sous les yeux dans sa personne à la fois divine et humaine. C'est donc ce qui demeure devant nous, non pas un *fait divin*, mais un *acte de Dieu*. C'est plus encore ! C'est, par là même, ce qui implique dans l'homme, objet de cet acte, une noblesse originaire dont il avaït perdu le souvenir, mais dont les titres, conservés dans « le cœur de Dieu », lui sont maintenant rendus par Celui qui vient à lui du ciel. En le voyant semblable à nous, nous nous retrouvons en lui. Nous rapprenons alors que nous avons été créés pour réaliser, nous aussi, l'image de Dieu sur la terre où nous sommes. En reconnaissant dans ce Sauveur notre frère, nous commençons à sentir qu'en dépit de notre état de déchéance et d'exil, cette « vocation céleste » est encore la nôtre à cette heure. En le voyant fouler aux pieds la mort qui nous a envahis, notre cœur se relève et notre espoir se ranime. En le contemplant ressuscité après qu'il est mort sous nos yeux, comme meurt chacun de nous, nous sentons que sa vie à la fois humaine et divine est celle dont nous sommes appelés à revivre. Nous ressaisissons en lui notre vraie destinée, la vie éternelle pour laquelle Dieu nous a créés.

A la proclamation de ce rétablissement, par le Christ de Dieu, du rapport primitif entre l'homme et son Créateur, on a substitué, dans le « christianisme » dont nous parlons, un salut qui demeure l'action exclusive du Tout-Puissant ; action magique, violente, inattendue et incompréhensible pour l'homme qui en est l'objet. « L'Incarnation » ne nous est plus présentée comme un changement d'état volontaire et définitif chez Celui qui « a quitté la gloire » pour partager l'état de déchéance d'un fils de Dieu momentanément exilé. Ce n'est plus qu'un sacrifice cruel et douloureux, au moyen duquel cette victime innocente entreprend de désarmer la colère d'un Dieu qu'avait irrité l'homme pécheur.

Il est évident que la vue d'un semblable fait, loin de rame-

ner à Dieu notre cœur, ne peut que l'éloigner définitivement de lui. Ce qui dès lors nous attacherait encore à la pensée de ce sacrifice, ne serait plus qu'un sentiment d'intérêt personnel. Nous ne saisirions plus dans « la croix » que le moyen de notre salut. Nous n'y verrions pas l'expression des sentiments éternels de Dieu à notre égard. Ce qu'on nous présenterait dans cet Evangile, ce serait Dieu pénétrant inopinément dans une sphère d'existence qui lui est essentiellement étrangère et avec laquelle il ne saurait soutenir un rapport définitif. Nous ne serions plus alors devant le Fils de Dieu devenu réellement et sincèrement homme, demeurant semblable à nous, après avoir quitté le monde que nous habitons. Aussi bien, à l'homme qui possède encore, au sein de sa déchéance, une vie éternelle subsistant comme telle à côté de celle de Dieu, « le Sauveur » ne saurait-il donner qu'une marque de sa compassion, en se soumettant momentanément à la misère et à l'abaissement auquel il se voit actuellement réduit.

Certes ! il y a loin de cette « pitié divine » à « *l'amour que Dieu nous a témoigné en Jésus-Christ notre Seigneur* ». Dans un semblable évangile les païens et les non-croyants n'existent pour ainsi dire pas pour les compassions éternelles. Ce qui les maintient encore, c'est une prétendue « Providence divine », qui n'a rien de commun avec le Dieu de charité que proclame Jésus-Christ. Espèce de succédané du Dieu vivant, cette Providence n'est qu'une puissance supérieure qui est là pour guider et pour garder l'homme terrestre : sorte de divinité sans sainteté active et surtout sans amour, et qui ne rappelle rien autant que « *le sort* » ou « *la nature* », dont se contentent ceux qui, parce qu'ils ont négligé l'expérience directe de Dieu dont témoigne leur conscience, ne connaissent plus de lui que son nom.

On reconnaîtra « les croyants en Dieu » qui se font encore une idée semblable de la position actuelle de l'homme déchu, aux proportions restreintes qu'ils donnent au « *royaume de Dieu* », non seulement dans sa manifestation actuelle sur la terre, mais lorsqu'ils le considèrent en lui-même. L'homme

ayant, depuis sa déchéance, cessé d'être l'objet de la pensée de son Créateur, le royaume de Dieu ne contiendra plus, en fait d'hommes, que ceux qui y seraient introduits, pour ainsi dire, par exception et grâce à une action divine, non seulement inattendue pour eux, mais inexplicable en elle-même. Il en résulte bientôt pour ces esprits comme un second « royaume de Dieu » à côté du royaume éternel de sa gloire. On a alors devant soi deux « vies éternelles ». A côté de celle que le Christ ouvre au petit nombre de ceux qui viennent à Dieu par lui, il y a encore l'immortalité inadmissible de l'âme humaine subsistant en dehors de tout rapport spécial avec Dieu. Il est vrai que la première se présente comme une vie de sainteté et de félicité parfaite, tandis qu'il se peut que la seconde aboutisse à une immortalité malheureuse, et même à une « *mort éternelle* », vu qu'on ne va pas jusqu'à dire : « *une mort immortelle* ».

C'est de cette dernière vie à venir, que doivent se contententer « ceux qui ne sont pas de Christ ». Et comme ces hommes là forment à cette heure l'immense majorité dans notre humanité, on est contraint de se faire de cette immortalité sans Christ une idée supportable, laquelle diminue d'autant la nécessité et du salut et du Sauveur.

C'est ainsi que, sous l'ombre de vouloir glorifier Dieu, on oublie, en face de ceux qui l'ignorent encore, ce fait premier et fondamental : « *que les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance.* » On regarde comme périmé le décret par lequel il a voulu créer l'homme propre à pouvoir réaliser son image et capable de lui être fait semblable. Par là même, cependant, non seulement on déshonore l'homme, mais, en admettant ainsi qn'il vit d'une vie éternelle qui n'est pas ce que le Créateur voulait qu'elle fût, on rend superflu ce salut divin qu'on prétend glorifier.

On le rend même impossible ! En effet, du moment où l'homme ne possède plus ce qui le rend capable de participer à la vie divine, on ne saurait admettre, nous l'avons vu, que l'Etre divin ait revêtu la forme de l'existence de l'homme. De là aussi ce fait que les croyants dont il s'agit se préoccupent

toujours plus exclusivement de la seule nature divine du Christ. Incapables d'accorder l'idée qu'ils sont arrivés à se faire de l'homme avec celle de l'Etre divin, ils négligent, devant l'Evangile du Sauveur, cette « contemplation du *Fils de l'homme* », qui, à l'entendre lui-même, peut seule nous faire saisir le salut qu'il apporte [1]. Ils croient honorer ce Sauveur en le mettant de la sorte entièrement hors de leur portée. Grâce à l'idée qu'ils se sont faite de l'homme, ils ne sauraient en effet, ni reconnaître leur frère dans le Fils de l'homme avec sa sainteté et ses pouvoirs ni voir en lui « le second Adam », le nouveau chef de leur humanité, Celui qui vient leur rouvrir le chemin de la vie céleste de l'homme. Sans s'en rendre bien compte, ils arrivent nécessairement à regarder l'humanité du « Fils de Dieu » comme un accident extraordinaire et passager, comme ce qui n'aurait été qu'une interruption momentanée de sa vie divine.

Et non seulement le salut devient ainsi, comme œuvre de Dieu, quelque chose d'impossible à réaliser pour notre pensée, mais il devient pour nous ce fait *magique* que repousse la conscience que nous avons de notre liberté, et qui ne peut s'accorder avec notre foi en Dieu comme auteur de cette liberté. — Cependant le besoin foncier de notre cœur exigeant que le rapport entre nous et le Dieu qui vient à nous soit un rapport central, une relation d'être à être, nous ne concevons plus l'inauguration d'un semblable rapport que grâce à un changement foncier de notre nature elle-même. Il ne suffit pas de ce qui ne serait chez l'homme qu'une « conversion », c'est-à-dire qu'un retour à sa nature première. Il faut même plus ici qu'une « régénération », c'est-à-dire que ce qui impliquerait encore chez l'homme une nouvelle expérience de Dieu. Ce qu'il faut à une telle pensée, c'est bien l'avènement en la création, dans l'homme actuel non pas d'un nouvel homme, mais d'un autre homme, disons mieux ! d'un homme essentiellement autre.

Dès lors cependant on ne peut plus dire que le pécheur a

[1] Jean IV, 40.

été sauvé. Ce qu'il faut dire, c'est qu'un être différent de nature, qu'un homme réellement « capable de la vie divine » a été, par un acte de la toute-puissance, substitué à l'homme historique et terrestre que son péché avait privé de cette capacité originaire. Au lieu de sauver l'humanité déchue, Dieu l'a remplacée par une autre humanité ! — Ce sont là des pensées qui ont été hautement formulées et cela dans le but « de donner gloire à Dieu ».

C'est bien aussi à ce même point de vue qu'il faut rattacher cette prétention à une « *morale ascétique* » que l'on dit supérieure à tout ce que dicte la gratitude à un cœur qui se sait aimé de Dieu. Les « saints » ne sont plus alors, comme dans le langage apostolique, des hommes qui ont été « mis à part » ou « élus » en vue d'une connaissance du salut pour laquelle les autres hommes ne sont pas encore, à cette heure, convenablement préparés. Ce mot de « saint » a trait, non pas à la position que fait à ces hommes l'appel ou la révélation de Dieu, mais à celle que leur assigne leur valeur morale. Il y a dès lors deux espèces de morales chrétiennes, différant l'une de l'autre non pas dans le degré de leur réalisation pratique, — ou dans leur application, — comme la morale de l'enfant différerait de celle de l'homme fait, mais distinctes l'une de l'autre par leur valeur intrinsèque aux yeux de Dieu lui-même. Tandis que l'une se borne à être une obéissance passive aux commandements, il pourra se faire que l'autre dépasse la limite tracée par le commandement. Dans ce cas *le saint* arrive à être moralement supérieur à ce que Dieu avait voulu qu'il fût. Il en viendra de la sorte, si l'on peut dire, à étonner, à obliger Dieu par la sainteté inattendue « *d'œuvres surérogatoires.* »

Tout cela, parce qu'on a commencé par admettre deux royaumes de Dieu ; et par conséquent deux vérités religieuses, deux morales et deux lois, c'est-à-dire deux révélations de Dieu et deux volontés divines. Et tout comme on avait d'abord statué deux humanités, l'une l'humanité déchue, comprenant sous nos yeux la grande majorité des hommes, et l'autre une humanité que Dieu a fait surgir au sein de la première, —

la même chose se répète au dedans de cette seconde humanité. Nous avons déjà vu qu'en supposant que « l'immortalité de l'âme » appartient à l'homme en vertu de sa création, on en était venu à avoir devant soi deux mondes « éternels », l'un, le monde déchu et séparé de Dieu, l'autre, le monde du salut divin. De plus il se trouvait alors que la puissance du mal avait dépassé de beaucoup celle du bien, vu que le péché, bien que séparant l'humanité du Dieu de la vie, ne l'avait pas pour cela séparée de la vie, ou mise sur le chemin de la mort. Il n'avait fait que réduire l'homme à une vie éternelle inférieure sans doute, mais dont la possession lui permettrait cependant de vivre de sa vie propre, et non pas de celle du Dieu vivant et saint.

C'est là une illusion résultant d'un mensonge. Dieu seul possède la vie éternelle, parce que seul il possède en lui-même la source de sa vie. Si l'homme est maintenu dans son existence déchue, c'est donc parce que, bien qu'il se soit séparé de Dieu dans sa volonté, Dieu n'a pas brisé les liens qui le rattachent à lui. Dieu veut encore l'homme, sinon tel qu'il est à cette heure dans son activité propre, néanmoins tel qu'il est demeuré dans la nature qu'il a reçue du Créateur. Jusqu'au jour du « Jugement », lequel mettra fin au monde et à l'état du monde actuel, la déchéance du pécheur n'est encore, aux yeux de Dieu, qu'une blessure faite à sa créature. Bien que cette blessure puisse devenir mortelle, cela ne se montrera pas avant « le Jugement ». Jusque là elle laisse à l'homme la position qui lui a été conférée au jour où Dieu a fait de lui la créature qu'il appelait à réaliser ici-bas « son image et sa ressemblance. »

Ce qui prouve la fausseté de cette idée d'une immortalité de l'homme déchu, en dehors de sa relation avec Dieu, c'est le fait que cet homme lui-même a la conscience de sa séparation d'avec Dieu, dans cette sphère morale de son être, à l'égard de laquelle seule il peut être question de vie éternelle. Pour tout le reste de son existence, en particulier pour tout ce qui ressortit à sa vie actuelle, le pécheur est même le premier à réclamer sa dépendance de Dieu, comme un droit

inaliénable que lui a conféré sa création. Si donc, en conséquence du péché, l'homme ne veut plus de Dieu pour maître de sa volonté, il n'entend nullement avoir perdu pour cela en lui le protecteur suprême de sa vie présente. Ce même homme qui se refuse à *servir* Dieu, ne renonce aucunement, dans tout ce qui ne touche pas au libre exercice de sa volonté, à *se servir* de ce Dieu. Il entend même avoir droit, comme créature de Dieu, à ce que Dieu le serve et le conserve.

On ne peut même s'empêcher de se demander si cette idée de l'homme abandonné et maudit de Dieu, laquelle équivaut à la négation de tout rapport essentiel entre la nature de l'homme historique et le Créateur de l'homme, n'a pas été pour quelque chose dans l'opposition que les païens, — qui d'abord avaient reçu avec tant d'empressement la prédication apostolique, — firent bientôt paraître à l'endroit du dogme ecclésiastique qui ne tarda pas à succéder à ce premier témoignage. Si l'Evangile des apôtres eut à rencontrer la haine des Juifs, dont il irritait l'amour propre en annonçant la grâce divine aux gentils, ceux-ci ne tardèrent pas à se sentir eux aussi froissés par la manière dont la tradition ecclésiastique en vint à méconnaître cette « parenté divine » de l'homme, dont la sagesse païenne regardait justement alors l'affirmation comme la plus précieuse de ses conquêtes.

Ce que notre Seigneur, ainsi que ses apôtres après lui, avait présenté comme le retour de l'homme à lui-même, la tradition ecclésiastique en fait la substitution miraculeuse d'un être nouveau, d'une créature devenue non seulement infidèle, mais essentiellement étrangère à ses origines, devenue « *incapable en elle-même d'aucun bien* », et abandonnée tout entière à ses convoitises et à la puissance du mal. Tout cela n'est plus, comme dans l'Evangile, le danger qui menace le pécheur ; c'est bien déjà son état actuel à cette heure. Christ n'apporte pas à l'homme une vie dont l'homme avait appris à ressentir douloureusement l'absence. Non ! la vie que le Christ apporte est foncièrement étrangère aux aspirations de l'âme humaine.

Douée, encore à l'heure qu'il est, d'une immortalité indépendante de tout rapport moral avec la volonté de Dieu, et qui même se développe dans un sens opposé à cette volonté, cette âme n'est plus un enfant de Dieu égaré ou rebelle. C'est un être doué d'un principe de volonté définitivement séparé de Dieu. C'est même, en face de la volonté divine, une volonté ennemie de Dieu. Certainement Paul n'avait pas cela dans la pensée, lorsqu'il présentait son Evangile aux Athéniens comme la révélation du Dieu « *qu'ils avaient jusque-là adoré sans le connaître.* »

Autre chose est de montrer, dans l'action rédemptrice, la révélation de l'amour éternel de Dieu pour sa créature égarée, séduite et rebelle; autre chose de présenter ce salut comme un fait que rien ne justifie à la pensée et qui étonne beaucoup plus qu'il ne touche; d'y faire voir plutôt un *fait* nécessaire qu'un acte répondant au besoin actuel du cœur de l'homme. Dès lors ce n'est plus là, de la part de Dieu, la révélation d'un amour éternel. C'est celle du résultat d'une action nouvelle, qui a pris chez Dieu la place d'un amour dont le péché de l'homme avait tari la source.

Aussi qu'arrive-t-il ? De ce que le salut est ainsi le produit d'une action divine exceptionnelle, et par conséquent momentanée, il résulte qu'elle devra se répéter autant de fois qu'elle serait devenue nécessaire, pour tel ou tel péché. Or une semblable répétition de cette action salutaire, ne peut avoir lieu par l'homme, lequel en demeure bien plutôt l'objet. Une telle action ne saurait non plus être indéfiniment renouvelée par son Auteur, puisque dès l'abord, elle ne lui a pas été dictée par un amour éternel, mais par le mouvement momentané d'une compassion inattendue.

C'est ici qu'intervient « *le prêtre chrétien* », comme un agent essentiellement distinct de l'homme historique, déchu et pécheur. Nanti d'un pouvoir supérieur à toute activité créée, il renouvelle à son gré l'action rédemptrice elle-même. Tel nous apparaît ce « *prêtre* », aussi inconnu à l'Evangile qu'à la révélation d'Israël, et qui ne ressemble à rien autant qu'aux devins et aux magiciens du paganisme. Bien

que semblable aux autres hommes, il n'en fait pas moins à chaque fois descendre du ciel, pour être de nouveau sacrifié par lui, un *Dieu victime* qui, sans cela, n'aurait pas quitté la demeure de sa gloire.

Nous ne disons rien du côté historique et terrestre d'une action qui, aussi bien humaine que divine (dans le sens où ces deux mots seraient l'opposé l'un de l'autre!) se produit ainsi simultanément dans plusieurs lieux. La seule chose que nous signalons, c'est « l'amour de Dieu », le mobile souverain de la volonté suprême, remis ainsi à chaque fois ou une fois pour toutes, aux mains d'un être créé qui a commencé par en avoir été lui-même l'objet !

Voilà pourtant où on en est arrivé dans ce qui s'appelle encore le « christianisme ».— On y a perdu de vue et la vraie nature de l'homme à sa création, et le fait que cette nature n'a pas été détruite par le péché de cet homme ! L'amour du Dieu saint pour un homme détourné de ses origines, est ainsi réduit à ne plus être qu'un acte essentiellement exceptionnel, étrange et momentané. Au lieu de demeurer devant nous la révélation historique et complète d'un amour éternel, le sacrifice du Christ constitue, à lui seul, le salut même de Dieu. — C'est ainsi qu'on a substitué à l'apparition de cet « Emmanuel » révélateur, que « les nations » elles-mêmes avaient fini par désirer, dont les fidèles Israélites avaient impatiemment attendu, puis salué l'avènement ; dont les enfants eux-mêmes acceptent avidement et chérissent longtemps la sainte et vivante image, — la répétition facultative de je ne sais quel acte magique, dont il est d'autant plus méritoire d'accepter aveuglément la réalité, qu'en le faisant nous portons un coup plus direct, aussi bien aux protestations de notre raison qu'à celle de notre conscience elle-même !

En effet, nous ne sommes plus là devant la révélation d'un rapport qui, bien qu'interrompu du côté de l'homme, n'en subsiste pas moins dans la volonté du « fidèle Créateur ». Non ! nous sommes en présence d'un prodige aussi incompréhensible pour la pensée qu'il est injustifiable devant la conscience et inabordable pour le cœur. Cette « action di-

vine » qui a l'homme et pour objet et pour auteur, et dans laquelle Dieu lui-même n'occupe plus, dans la personne de son Christ, que la position passive et secondaire du *moyen*, en vient à révolter la pensée ! C'est bien « *un miracle de mensonge* » proposé non pas à la foi empressée de notre cœur, mais à l'acceptation forcée d'une soumission passive et inintelligente.

Mais Dieu est absent partout où il ne règne pas suprême et souverain ! Assurément il y a loin d'un fait semblable, à la révélation vivante qui nous parvient dans « *la Parole faite chair, et venant dresser sa tente parmi nous pleine de grâce et de vérité.* » Aussi bien reconnaissons-nous toujours de nouveau en elle, et l'homme tel que Dieu n'a jamais cessé de le vouloir, et l'image humaine de Dieu lui-même. Nous y saisissons, avec l'amour du Dieu-Sauveur pour l'homme égaré, et déchu, « *la permission* » (Jean I, 12) donnée à cet homme de se sentir de nouveau l'enfant d'un Dieu qui, lui, n'a jamais cessé d'être son Père.

* * *

Cette même erreur se retrouve nécessairement dans l'idée qu'on se ferait du *culte* que l'homme doit rendre au Dieu qui l'a sauvé ?

A l'homme que le péché a séparé de Dieu jusque dans sa nature elle-même, la volonté divine ne saurait jamais apparaître que comme opposée aux instincts les plus profonds de son âme. C'est dire que cette volonté ne lui serait plus accessible que sous la forme d'une *loi*. Il ne saura être question pour un tel homme d'être « un même cœur » avec Dieu ; d'avoir la volonté divine comme l'objet de son désir, de sa prière la plus fervente, parce que vouloir cette volonté serait devenu pour lui l'idéal même de sa liberté. Essentiellement séparé de Dieu dans ses affections, sa « religion » ne sera plus qu'une soumission intéressée, et sa « sainteté » que la fidélité à des habitudes qui ne seraient pour lui qu'un moyen d'acquérir et de conserver l'approbation ou du moins le silence de sa conscience. Ces « vertus » sont alors en lui le

résultat d'un effort découlant d'un calcul. Aussi sont-elles essentiellement négatives, et n'ont-elles d'autre mobile que la préoccupation de son bonheur propre. Dieu est absent de la moralité d'un homme qui ne saurait imaginer l'obéissance non pas au commandement, mais au Dieu dont le commandement révèle la volonté ; d'un homme qui ne saurait imaginer sa volonté propre soumise à Dieu uniquement parce qu'il est Dieu, et abstraction faite et des récompenses que mériterait l'obéissance, et des punitions qu'entraînerait la transgression.

Evidemment ce n'est pas Dieu, c'est lui-même que sert un tel homme. Ne connaissant de Dieu que des actes d'une puissance et d'une bonté générales, n'ayant jamais encore apprécié, dans la loi imposée à sa propre volonté, l'expérience directe de la volonté présente de Dieu, ce qui domine dans l'âme de cet homme c'est uniquement la conscience qu'elle a d'elle-même.

N'est-ce pas bien là le point de vue de ces croyants qui demandent aux seules institutions de *l'Eglise*, l'expression, pour ainsi dire, officielle du « service», ce qui pour eux signifie du *culte* de Dieu? —C'est l'homme qui, ayant cessé de se savoir capable de réaliser lui-même l'image de Dieu, cherchera nécessairement cette réalisation hors de lui. L'Eglise deviendra pour lui comme une institution représentative et médiatrice qui appelle les croyants à s'en remettre à elle du soin de leurs intérêts éternels. Seule en possession constante du rapport normal avec Dieu, cette Eglise est aussi l'unique dispensatrice des biens qui découlent d'un semblable rapport : comme elle seule est à même de représenter, devant le Dieu saint, l'homme que le péché a privé de la faculté de ressentir la présence de ce Dieu. C'est qu'en effet, pour une âme devenue essentiellement incapable d'un rapport personnel et direct avec Dieu, la présence immédiate de Dieu ne saurait être une source de paix et de félicité. Ce dont une créature semblable a besoin, c'est bien uniquement de la protection et de l'aide du Tout puissant, et cela au moyen d'une médiation humaine. Ce que recherche un tel homme ce n'est pas la révélation de

l'amour, c'est avant tout l'assurance des *faveurs* du Dieu suprême.

Il ne manque qu'une chose à tout cela, c'est que « l'Eglise » sur laquelle repose ainsi la vie religieuse de ce croyant, n'est bien qu'un être de raison. Aussi voyons-nous dans ce « christianisme » là, l'homme demeurer sans une relation directe et personnelle avec Dieu. Les « laïques » ou les « simples fidèles », ceux qui n'appartiennent pas au « clergé » de l'Eglise, en sont même venus le plus souvent à se considérer comme inhabiles à soutenir avec Dieu une relation semblable. Ils n'ont plus, en fait « d'intérêts religieux », que des mobiles exclusivement personnels. S'il leur arrivait de ressentir quelques mouvements désintéressés de piété, quelque attrait direct du cœur vers Dieu lui-même, ils ne pourraient s'y laisser aller qu'en oubliant la position de dépendance passive et distante qu'ils ont prise à son égard. Ce serait là chez eux une impression étrangère à la vie religieuse de leur âme, ce serait le résultat d'un effort momentané. De là, chez de tels hommes, cette religion faite d'enthousiasme et d'émotions, cette piété intermittente qui n'a son point de départ que dans les impressions passives, accidentelles, et, dans le fond, superficielles et infécondes, de sa seule fantaisie.

Il nous reste encore à voir ce qui, dans les faits de la vie religieuse du croyant, justifierait la seconde des deux thèses que nous avons formulées plus haut sur l'état originaire de l'homme.

LE SALUT PAR LA CROIX[1]

PAR

A. CHAVAN

pasteur

chargé de cours à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

> Je n'ai pas eu la pensée de savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. 1 Cor. II, 2.

L'Eglise chrétienne vit-elle encore sous le signe de la croix? Telle est la question que se pose Gaston Frommel au début de sa remarquable étude sur la *Psychologie du pardon*.

Il répond par la négative. « La croix, dit-il, ne joue ni dans le monde, ni dans l'Eglise, le rôle qu'elle jouait autrefois... La prédication de la croix n'est plus au centre de la prédication évangélique, et la pensée de la croix cesse d'inspirer la pensée chrétienne. »

Je ne m'arrêterai pas à discuter ici les pages voilées de tristesse dans lesquelles Frommel développe son affirmation. Je les crois empreintes d'un pessimisme quelque peu exagéré.

Il ne me semble pas exact de dire que la prédication contemporaine ait cessé de donner à la croix sa place légitime. Nous sommes appelés, ou nous appelons les fidèles, presque chaque dimanche, à passer au Calvaire. Nous sentons bien que, dépouillée de la croix, la prédication évangélique serait

[1] Etude présentée à la Société vaudoise de théologie, le 29 avril 1907.

découronnée, décapitée, émasculée, sans nerf, et que la croix est l'aiguillon même de sa puissance.

Il me semble moins exact encore d'affirmer que la théologie ne s'inspire plus du sacrifice de Golgotha ; j'ai l'impression au contraire que plus elle devient l'analyse de la vie, plus son attention est ramenée à ce moment central, à cette cellule créatrice, d'où la vie jaillit parce qu'elle s'y est concentrée avec toute son intensité et toute sa richesse, et où nous voyons éclater, dans la mesure même où elles nous sont accessibles, toutes les profondeurs de Christ et toutes les splendeurs de Dieu.

Ce qui est vrai, par contre, c'est que la prédication de la croix manque de précision, au point de vue de l'interprétation dogmatique du phénomène. Le fait demeure, le message qui le proclame n'a pas cessé d'être efficace, mais le sens du fait ne se dégage guère des discours qui retentissent dans nos temples. Quelques-uns, de plus en plus rares, s'efforcent encore d'inculquer à la foule la doctrine de l'expiation et de la substitution ; il doit leur falloir ou beaucoup d'inconscience ou beaucoup d'héroïsme, car il est bien évident que ces conceptions vénérables n'ont plus qu'un faible écho dans la masse des fidèles. La plupart de ceux qui se prétendent conservateurs, ne prêchent en réalité qu'une expiation déjà bien adoucie ; et les autres hésitent, tâtonnent, ou se bornent à affirmer sans expliquer.

La théologie, de son côté, n'a pas cessé de lever les yeux vers la croix. Ce qui est vrai, c'est qu'elle cherche une formule nouvelle de son activité rédemptrice. La croix n'est point abandonnée, certes ; elle se dresse toujours au centre même de nos préoccupations religieuses ; plus avidement encore qu'au temps où l'on croyait en posséder le secret, on l'examine sous ses aspects divers, on en sonde les profondeurs mystérieuses, on en scrute à nouveau le sens. En cherchant sous quel angle on pourrait la saisir, on se déchire encore bien souvent à ses clous et à ses épines. Mais on trouvera bien un jour la perspective nouvelle sous laquelle l'âme contemporaine pourra la contempler d'un regard salutaire ;

et ce jour-là, je suis persuadé que l'élite morale de notre génération reprendra joyeusement le sentier du Calvaire, pour abreuver à cette fontaine de vie des consciences toujours altérées de pardon et de sainteté.

Nous sommes donc encore sous le signe de la croix ; ou si nous n'y sommes plus, nous devrions y être; et j'ai assez de confiance en sa valeur pour ajouter que nous y serons demain. On ne peut sortir du cercle décrit par son ombre, qu'en sortant du christianisme lui-même. Cette ombre bienfaisante ne saurait s'effacer que si le soleil de l'univers spirituel se voilait ; et j'ose espérer que les rayons de sa grâce n'ont pas cessé, en tombant sur le Calvaire, d'en dessiner l'image au fond de tous nos cœurs.

Nous croyons donc répondre à l'une des aspirations les plus actuelles et à l'un des besoins les plus urgents des âmes religieuses, en abordant ici de front la grande question du salut par la croix. Chercher une nouvelle conception, c'est dire que l'ancienne ne suffit plus ; et nous commencerons par en donner si possible le pourquoi. Puis nous examinerons l'essai de rénovation tenté par Gaston Frommel, pour esquisser, en terminant, la façon dont il nous semble nécessaire de traduire ou de balbutier, en langage intelligible à notre génération, le sens et la valeur du sublime sacrifice de Golgotha.

La tâche est vaste; il serait présomptueux de l'entreprendre si nous avions la prétention de résoudre le problème; mais il ne sera point outrecuidant ou sacrilège d'élever humblement un regard vers le crucifié, et d'analyser en toute simplicité l'impression qu'il produit sur notre âme. Du reste, nous n'avons pas oublié en élaborant cette étude, qu'on ne s'approche de la croix qu'à genoux.

* * *

Nous ne ferons qu'indiquer ici l'évolution, et retracer dans ses grands traits la physionomie de la doctrine orthodoxe du salut par la croix. Dans ce qui fait son caractère essentiel, elle n'est point, nous semble-t-il, d'origine biblique.

Elle a certainement des rapports frappants d'analogie avec plusieurs affirmations des épîtres de Paul, sur une question où la pensée du grand apôtre est loin d'avoir toute la clarté désirable. Mais dans ce qui en constitue la nature spécifique, elle plonge ses racines dans les conceptions générales de la mentalité des premiers siècles du moyen âge. Elle dérive d'Anselme : ses vraies sources, sont les deux notions qui ont dominé toute son époque ; d'une part, celle de l'« honneur », en rapport avec le principe hiérarchique sur lequel repose alors toute la société, d'autre part celle de la compensation ou « composition » mise en œuvre tous les jours dans l'activité juridique du temps. Il en résulte d'abord que, Dieu étant le suzerain suprême, le péché devient une atteinte à son honneur, une offense à sa majesté, une sorte de blessure d'amour-propre, réclamant une punition destinée à rétablir dans tout son prestige une dignité outragée. Il en résulte ensuite que cette punition, impérieusement exigée par l'offensé, peut être remplacée par le paiement à Dieu d'une compensation jugée équivalente. Faisant dès lors passer l'Evangile au travers des moules, des catégories, dont était faite la mentalité courante, la piété du temps a vu tout naturellement dans le sacrifice du Calvaire une offrande d'une valeur infinie, apportée en compensation à la majesté divine offensée, pour apaiser son courroux et la rendre de nouveau favorable.

Cette conception a été modifiée sur plusieurs points importants par Thomas d'Aquin, qui a substitué à la notion chevaleresque de l'honneur la notion plus religieuse de la justice, et qui, remplaçant le principe du droit germanique par celui du droit romain, a fait de la mort de Christ non plus une compensation offerte à Dieu en échange du dommage subi par lui, mais une punition, un châtiment, destiné à satisfaire la justice par l'application de la peine méritée.

Mais ces différences, si considérables soient-elles, n'effacent point l'intime parenté qui solidarise ces deux théories. Leur grand facteur commun, c'est la notion du péché. Le péché, pour eux, est un coup porté à Dieu ; une atteinte, à son honneur ou à sa justice, peu importe ici, en tout cas à son in-

tégrité. Dieu en sort diminué, si j'ose ainsi dire. Et il ne peut retrouver sa plénitude, sa dignité ou son autorité, qu'en punissant. Le péché a pour conséquence un mal, et ce mal est éprouvé en première ligne par Dieu. Quand l'homme pèche, c'est Dieu qui souffre, c'est Dieu qui est atteint ; ce que l'homme attire sur soi par le péché, c'est la colère, la punition, disons le mot, la vengeance de Dieu ; car je ne puis appeler que du nom de vengeance, une souffrance que Dieu fait subir à l'homme non pas en vue des intérêts de l'homme, mais au nom de sa dignité, de son amour-propre, de sa volonté violée, ou de sa majesté outragée. Ici, le péché est essentiellement conçu comme une « offense ». Sa pointe est tournée avant tout contre Dieu. Le salaire du péché, c'est le châtiment. Ce châtiment peut être la mort, mais ce n'est point en vertu d'un lien organique réel, d'une identité de nature entre la mort et le péché ; c'est parce que la mort est la suprême mesure du châtiment. Elle est non pas de même substance, mais du même degré que le péché, c'est pourquoi elle peut être son équivalent et constituer la peine méritée. Elle sert en première ligne à satisfaire Dieu, et à rétablir en lui, au nom d'une justice envisagée surtout sous l'angle rétributif, un équilibre qui reste rompu tant que le coupable n'a pas été puni.

Nous avons insisté sur cette notion du péché parce que c'est là, nous semble-t-il, le centre même du problème. C'est, croyons-nous, la persistance de cette conception dominante, qui a provoqué celle de la théorie de l'expiation tout entière. Elle est au cœur d'une mentalité religieuse qu'elle a maintenue jusqu'à nos jours, et qui est encore dans une large mesure celle de nos pères, sinon la nôtre. Elle donne la clef de tout le système orthodoxe, dont le foyer, dont l'axe, est reporté en Dieu, ce qui lui donne un caractère général de transcendance qui n'est pas sans grandeur. La piété devient ici la soumission non raisonnée à la pensée et à la volonté de Dieu, pour le seul motif qu'elles sont de Dieu, et indépendamment de leur objectif humain. Le péché, qui offense Dieu en méprisant sa volonté, produit chez celui qui en prend

conscience l'impression tragique d'une culpabilité formidable ; se sentir pécheur, c'est comprendre qu'on a outragé la majesté divine, c'est être terrifié sous le poids écrasant de sa colère, c'est être tout frémissant de cette épouvante que l'on envisage facilement comme un sentiment profond du péché, qu'on a longtemps cherché à provoquer comme constituant la première étape du salut, et que je crois plus superficielle, plus émotive, plus extérieure, que vraiment morale. De là dérive enfin une notion corrélative de la rédemption ; le salut sera tout entier dans l'enlèvement de cette coulpe, dans la disparition de cette charge extérieure, dans la suppression de ce poids qui oppresse, dans l'apaisement de cette colère qui menace ; le salut, c'est ici la justification et le pardon. Dès lors, on comprend l'ardeur, la joie, le soulagement, avec lesquels le pécheur terrifié reçoit le message de l'expiation rédemptrice ! Avec quelle reconnaissance passionnée il accepte que Jésus le sauve en dérivant sur lui le châtiment que son péché mérite ! N'est-ce pas là la délivrance, et le salut ?.., Peut-être, mais le moyen en est bien extérieur encore, et le résultat pratique n'en découle que d'une manière indirecte ; c'est là une délivrance que l'on peut saisir avec une joie profonde, mais qui, en nous tirant du cauchemar de la réprobation, ne change pas nécessairement les cœurs, et ne pénètre que par contre-coup jusqu'aux sources mêmes de la vie. N'est-il pas compréhensible qu'en prolongeant les lignes du système, le Réveil ait abouti à cette théorie, qu'être sauvé, c'est croire que le sang du Christ nous a sauvé ? La conception dans son ensemble est d'ordre juridique plus encore que d'ordre moral. Et elle repose d'aplomb sur la notion du péché que nous avons héritée du moyen âge.

Ce christianisme a dominé des siècles entiers d'histoire. Il a été accepté sans modification essentielle par les Réformateurs. Il a fleuri dans toute la scolastique protestante, qui l'a codifié. Il a reparu dans le Réveil de la première moitié du dix-neuvième siècle, avec des exagérations dont la vogue ne pouvait être que temporaire, et sous la forme d'une équation, mathématique dans sa rigueur, statuant l'équivalence parfaite

entre la somme des souffrances subies par le Crucifié, et la somme des péchés commis par la race humaine. Et la conception du salut par la Croix la plus répandue aujourd'hui parmi les protestants de la génération la moins jeune, est restée celle que Calvin a formulée ainsi dans son *Institution de la religion chrétienne :*

« Ainsi nostre Seigneur Jesus est apparu ayant vestu la personne d'Adam, et prins son nom pour se mettre en son lieu, afin d'obéir au Pere, et presenter au juste jugement d'iceluy son corps pour prix de satisfaction, et souffrir la peine que nous avions meritée, en la chair en laquelle la faute avoit esté commise..... Il a offert en sacrifice ceste chair qu'il avoit prinse de nous, afin qu'ayant purgé les pechez, il effaçast nostre condamnation, et apaisast l'ire de Dieu son Pere (Liv. II, Chap. XII, 3). Car comme ainsi soit que nul ne puisse descendre en soy, et sonder à bon escient quel il est, qu'il ne sente que Dieu lui est contraire et ennemi, et que par conséquent il n'ait besoin de chercher le moyen et façon de l'appaiser (ce qui ne se peut faire sans satisfaction) : il est question d'estre icy bien arresté en certitude pleine et indubitable. Car l'ire de Dieu tient tousjours les pecheurs saisis, jusques à ce qu'ils soyent absous : pource que luy estant juste Juge, ne peut souffrir que sa Loy soit violée, qu'il n'en face punition, et qu'il ne se venge du mespris de sa majesté (Liv. II, Chap. XVI, 1). Dieu a esté ennemy aux hommes, jusques à ce qu'ils ont esté remis en grace par la mort de Christ : qu'ils ont esté maudits jusques à ce que par son sacrifice leur iniquité a esté effacée..... [Le chrétien sait] qu'il estoit aliené de Dieu par le peché, qu'il estoit heritier de la mort eternelle, sujet à la malediction, exclu de tout espoir de salut, captif et prisonnier sous le joug du peché, destiné à une horrible ruyne et confusion : mais que Jesus Christ est intervenu, et qu'en recevant sur soy la peine qui estoit apprestée à tous pecheurs par le juste jugement de Dieu, il a effacé et aboly par son sang les vices qui estoyent cause de l'inimitié entre Dieu et les hommes, et que par ce payement Dieu a esté satisfait, et son ire apaisée (Liv. II, Chap. XVI, 2). La male-

diction qui nous estait deue et apprestée pour nos iniquitez, fut tranferée sur luy, afin que nous en fussions delivrez. Il a esté chargé de la malediction que nous avions meritée (Chapitre XVI, 6). Il s'est constitué detteur principal et comme coulpable, pour souffrir toutes les punitions qui nous estoyent apprestées, afin de nous en acquitter (Ch. XVI, 10)[1]. »

C'est bien ainsi que les chrétiens conservateurs entendent aujourd'hui le salut par la croix. Je n'ignore pas que plus d'un pasteur parmi ceux qui s'intitulent orthodoxes, et quelques laïques qui réfléchissent, feront ici des réserves expresses ; ils ont adouci pour eux-mêmes les angles du dogme traditionnel ; ils parlent d'expiation en songeant plutôt à la loi de solidarité qu'au principe de substitution ; et je m'empare de ce fait comme de l'indice le plus significatif de la nécessité d'une transformation de la doctrine consacrée. Mais ces restrictions ne suppriment en rien le fait que, dans la masse des fidèles, c'est la conception de Calvin qui domine les esprits ; c'est elle qui transparait dans les larges formules de notre liturgie ; c'est elle qui figure seule dans nos cantiques religieux ; c'est elle uniquement que la plupart des habitués de nos temples voient surgir devant leurs yeux, c'est à elle uniquement qu'ils pensent, quand un prédicateur, orthodoxe ou hétérodoxe, leur parle du haut de la chaire en termes plus ou moins élastiques, de la « victime du Calvaire, » ou du « Sacrifice de Golgotha. »

* * *

Avant d'exposer pourquoi la théorie du grand réformateur ne peut plus nous suffire, je tiens à lui rendre ici une justice qu'on lui refuse quelquefois.

D'abord, je crois qu'au temps où elle était florissante, elle répondait vraiment aux besoins d'une mentalité religieuse alors universelle, avide de merveilleux, subjuguée par les conceptions doctrinales les plus dramatiques, et à laquelle l'extraordinaire paraît d'autant plus religieux et divin qu'il

[1] Edition F. Baumgartner (texte de 1560). Paris 1888.

touche de plus près à l'incompréhensible devant lequel il faut s'incliner en adorant. Cette mentalité est encore loin d'avoir disparu; elle est fréquente dans la masse de nos troupeaux ; les grands dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption orthodoxes s'adaptent à merveille à ses aspirations; la théologie du sang, par son grand paradoxe et son transcendant mystère, exerce sur elle une vraie fascination ; pour de telles âmes, cette théologie a donc sa raison d'être ; vouloir de force les habiller à la nouvelle mode, ce serait leur manquer de respect, tout en les rendant ridicules.

Ensuite, je crois que la valeur morale du dogme de l'expiation est trop méconnue aujourd'hui par ses adversaires. Ceux qui se sont attachés à cette conviction parce qu'elle était en harmonie avec la forme de leur expérience religieuse, ont raison de protester quand on leur objecte qu'elle tue l'énergie et conduit le chrétien à l'indifférentisme moral. Il en est de l'expiation comme de la prédestination calviniste ; ces grands paradoxes de la foi ont été pour leurs adeptes sérieux et convaincus une source de force religieuse. Il suffit pour s'en persuader d'analyser d'une façon impartiale ce qui se passe dans ces âmes. Elles commencent en général par éprouver un sentiment tragique de leur péché. Elles se sentent écrasées sous le poids de leur culpabilité, et la colère de Dieu les poursuit comme un cauchemar, leur arrachant ce cri de détresse qui est à leurs yeux le point de départ du salut : Je suis perdu ; j'ai mérité la mort ! Puis, dans cet abîme de misère, un rayon de miséricorde descend. Le Dieu de justice s'écrie encore : Je veux punir, la loi doit avoir sa sanction ; mais déjà le Dieu d'amour répond : Je ne veux pas la mort du pécheur ; je veux sa vie ! Et Jésus se sacrifie pour résoudre le problème ; il quitte les splendeurs du ciel ; il se fait homme parmi les hommes, il prend sur lui notre misère ; il se charge de nos péchés.... puis, quand le bras vengeur de la justice divine va s'abattre lourdement sur le coupable, il s'avance seul, portant le poids de nos crimes, il dérive sur lui la colère du juste juge, et cette colère l'écrase ! La justice dès lors est satisfaite, la grâce peut régner seule ; elle descend à flots

d'un ciel que la croix a rouvert. Dieu avait détourné sa face, le sang du Calvaire le rend de nouveau propice, et son regard d'amour s'abaisse radieux sur ses créatures rachetées.

Et quand l'esprit s'absorbe dans ce drame grandiose et poignant, une émotion profonde le saisit et le bouleverse. Quand les orthodoxes convaincus ont entendu le Christ leur dire : Je subirai ta peine, et tu seras absous, ils ont pleuré de gratitude. Quand ils ont accepté le sacrifice expiatoire, ils ont éprouvé un immense soulagement et une ineffable paix. Ils se sont relevés pleins d'un nouveau courage, et ce ne fut point pour pécher, puisque la grâce abonde ; ce fut, sinon toujours (car je ne crois pas que la secousse spirituelle aille nécessairement jusque-là ; cette émotion peut être très violente tout en restant moralement superficielle), mais ce fut souvent pour se consacrer, dans un élan de gratitude, par un procédé indirect mais encore efficace, à celui qui avait « subi la mort pour prix de leurs forfaits. » Ils savent ce que leur péché a fait souffrir au Fils de Dieu ; ils seraient incapables — je reprends ici leur terminologie — de le crucifier à nouveau par de nouvelles chutes; ils ne pourraient planter un clou de plus dans les chairs pantelantes que leurs crimes ont déjà trop déchirées. Accepter le salut ainsi envisagé, a pu être pour beaucoup d'âmes un véritable acte de foi, qui courbe le croyant en adorateur consacré au pied de l'instrument de supplice sur lequel s'est consommée l'œuvre totale et parfaite de son salut. Et s'il en est encore, qui sous la croix où le Christ subit le châtiment que leurs péchés méritent, sont saisis, subjugués, transportés dans ces régions supérieures de la vie morale où l'on se donne soi même, où l'on se sent vibrant de générosité, et où l'on sacrifierait tout pour le bonheur de ses frères, je leur laisse avec joie leur manière de voir. C'est peut-être un détour ; après tout, peu importe. Le chemin de la croix reste celui du salut; et tout sentier arrosé par le sang du Calvaire peut devenir le vrai sentier du ciel !

* * *

Mais pourquoi donc ce sentier est-il de plus en plus abandonné à l'heure actuelle? Pourquoi des chrétiens fervents et sérieux en cherchent-ils un autre? Pourquoi l'athée haineux maudit-il cette croix, symbole à ses yeux de l'injustice divine et de l'iniquité humaine?

Un mot suffit pour donner la raison profonde de cette transformation. La mentalité a changé. Les générations nouvelles apportent sur la scène du monde un autre état d'âme. Le prisme au travers duquel on envisage la croix n'a plus ni la même réfraction, ni la même couleur, et le phénomène nous apparaît à la fois sous un autre angle et sous un autre jour.

Ce ne sont pas les critiques adressées au seizième siècle déjà, par Fauste Socin, au dogme de l'expiation, qui l'ont ruiné. Elles étaient trop exclusivement de l'ordre dialectique, théorique et rationnel; elles ne faisaient guère appel qu'à l'intelligence et au raisonnement; et ce n'est pas sur ce terrain-là qu'on a jamais créé des convictions nouvelles. Si la dette est payée, disait par exemple Socin, il n'y a plus lieu de pardonner; on pardonne celui qui n'a pas expié en le dispensant précisément de toute expiation; s'il paie, ou si l'on paie pour lui, il est quitte, et le pardon n'a plus sa raison d'être. D'ailleurs, on ne saurait assimiler Dieu à un créancier qui acquitte sa note sans se préoccuper de savoir d'où vient l'argent. Et encore, si Christ a souffert comme homme, sa souffrance n'a pas une valeur infinie, et s'il a souffert comme Dieu, c'est Dieu qui se donne la vaine satisfaction de se payer lui-même, avec son propre argent... Ces critiques, auxquelles on n'a guère répondu d'ailleurs, peuvent troubler un esprit qui raisonne; elles n'ont point ébranlé le dogme traditionnel fondé sur la conscience religieuse de cette époque.

Mais voici, c'est la base même qui s'est modifiée. C'est la conscience religieuse qui a évolué.

Elle a évolué, dis-je, avec tout l'ensemble de nos concep-

tions intellectuelles, qui ont subi incontestablement une transformation considérable. Ce serait sortir du cadre de cette étude que de décrire à fond ce changement essentiel; bornons-nous à dire, en quelques mots, que l'épanouissement de la science et l'application universelle de sa méthode; l'éclosion d'une philosophie qui a ramené l'attention de l'homme sur l'homme, et a placé longtemps au premier rang de ses préoccupations théoriques les problèmes pratiques touchant la valeur de nos facultés intellectuelles et morales, ou le vrai sens de la vie; l'invasion de l'industrialisme et l'acuité grandissante des questions sociales; tous ces facteurs et d'autres encore ont créé une mentalité générale toute pratique, avide de résultats positifs, antipathique à l'abstraction aussi bien qu'à l'exaltation mystique. A une génération qui ne jurait que par l'idée, son idole, a succédé une génération qui ne se prosterne que devant le fait, son souverain maître, une génération qui a perdu le sens du merveilleux et ne peut plus voir le phénomène que sous l'angle de la loi; une génération que le dogme rebute plus qu'il ne la fascine et qui s'enthousiasme avant tout pour l'action bonne, et dont tout l'effort, quand son effort vise aux sommets, se concentre dans la lutte contre le flot du mal et pour le triomphe des principes moraux et sociaux de l'Evangile.

Et cette mentalité nouvelle ne peut envisager la religion chrétienne qu'au travers de son prisme. Son idéal de vie crée une foi d'ordre pratique essentiellement. Une conscience religieuse nouvelle en est sortie, et l'élaboration d'une théorie nouvelle devait nécessairement en résulter.

Il ne m'appartient pas de faire ici l'exposé de cette théologie. Je tiens seulement à noter en quelques traits ce qui la différencie de l'ancienne, dans le seul but de montrer pourquoi la foi en l'expiation nous est devenue impossible.

Il me semble qu'on peut indiquer en un mot toute la transformation qui s'est opérée, en disant qu'on a déplacé l'axe de la théologie. Celui de l'orthodoxie repose en Dieu; celui de la théologie moderne s'appuie sur l'homme. L'ancienne

théologie s'occupe surtout de ce qui se passe en Dieu, dont elle fait le lieu, si j'ose m'exprimer ainsi, de tous les éléments de son système; la nouvelle théologie s'inquiète plutôt de ce qui se passe en l'homme, foyer vers lequel convergent toutes ses conceptions. La théologie orthodoxe est théocentrique, la théologie moderne est anthropocentrique, et c'est dans ce sens surtout qu'elle est christocentrique. L'orthodoxie élève son scalpel vers le ciel et tente de faire la psychologie de Dieu; la théologie moderne le plonge dans les profondeurs de l'âme croyante. Elle ne veut savoir de Dieu que le rayonnement de sa grâce dans le cœur du fidèle. Tel est, me semble-t-il, le principe de différenciation auquel se ramènent toutes nos divergences.

Le centre de gravité est donc descendu du ciel sur la terre, de Dieu en l'homme; l'immanence prend le pas sur la transcendance. Voilà pourquoi la piété ne consiste plus dans une obéissance inconditionnée à la volonté divine en tant que pure volonté, indépendamment de son contenu; la piété devient la réalisation pratique d'une vie pleine et parfaite, conforme aux lois d'une conscience dont la conscience est Jésus-Christ, et se déployant sous la pression constante de la volonté de Dieu, envisagée comme une volonté d'amour essentiellement créatrice de vie. Dieu « veut », non pas pour lui, mais pour nous. Le Christ n'est plus à nos yeux l'être céleste et divin descendu sur la terre; il est l'être humain en qui palpite dans toute sa richesse l'Esprit, c'est-à-dire la vie même de Dieu; ce n'est plus le Dieu-Homme, c'est l'Homme-Dieu. L'œuvre de Christ à son tour subit une modification correspondante; elle ne repose plus sur Dieu, elle repose sur l'homme; elle n'agit plus en Dieu, dont l'amour est immuable puisqu'il constitue son essence même, c'est-à-dire l'essence de ses rapports avec nous; elle agit en l'homme, elle vise à changer l'homme, et c'est ici un point de première importance pour notre conception du salut par la Croix. L'homme n'est rien, dit l'orthodoxie; l'homme a une immense valeur, réplique la théologie moderne. Oh! ce n'est point par orgueil qu'elle s'exprime de la sorte; elle sait

combien l'homme actuel est loin d'être l'homme idéal; elle pleure en le voyant se traîner péniblement dans le péché; mais elle a foi en la vocation sublime d'un être appelé de Dieu à la vie éternelle; elle caresse pour lui des ambitions nobles et hautes; elle voit en Christ ce qu'il peut et doit être; elle ne peut concevoir, si vraiment l'homme n'est rien, que Dieu se soit baissé jusqu'à terre pour le ramasser dans la fange où il le voyait gisant. Enfin, avec l'axe de toute la théologie, l'axe du péché se déplace à son tour. Sa pointe se tourne non plus contre le ciel, mais contre nous-mêmes; il ne blesse point l'amour-propre de Dieu, mais son amour, en ruinant son dessein généreux à l'égard de sa créature. Le péché n'est plus en première ligne une offense à la majesté divine; il est une atteinte portée à la vie que Dieu s'efforce de faire grandir en nous. Il ne frappe Dieu que parce qu'il entaille l'homme dans ses œuvres vives. Il est un crime, non plus de lèse-majesté, mais de lèse-vie, donc de lèse-humanité. Le péché est un refus de vivre, un coup de sape à l'édifice de notre vie supérieure, un coup de hache à la racine de l'arbre de vie. C'est la forme la plus pernicieuse du suicide. Son vrai salaire, ce n'est plus la punition, c'est la mort; chaque péché est un pas vers la mort; c'est une goutte de vie, parfois un flot de vie, qui s'en va; c'est la dégradation et la démolition de l'homme tout entier. Certes, le péché ainsi conçu frappe Dieu, mais en plein cœur, et non dans son honneur ou dans sa dignité. Il crée en Dieu une rupture d'équilibre, si vous me permettez de reprendre à titre d'image cette expression bien imparfaite, mais le rétablissement de l'équilibre ne sera plus la punition, ce sera la conversion, la sanctification, le retour de l'homme à la vie.

Je ne veux pas dire par là que la punition disparaisse. Je veux dire simplement qu'elle change de portée, et qu'elle cesse d'être nécessaire. Elle rentre dans la série des moyens infiniment variés dont Dieu se sert pour ramener à lui sa créature. Elle ne frappera le pécheur que quand Dieu jugera qu'elle constitue le procédé de salut le plus efficace. Voilà l'explication du fait, d'expérience courante, que Dieu ne

punit pas toujours. Il use de miséricorde, quand il estime la miséricorde plus propre à toucher le coupable. Comme un père terrestre clairvoyant et sage, loin d'appliquer à tous dans une mesure égale un châtiment nécessité par sa satisfaction personnelle, il traitera chacun de ses enfants selon les voies les mieux appropriées à sa nature et à son cas; les esprits à courte vue crieront à l'injustice; Dieu sait pourquoi il agit comme il le fait, et un jour arrive où l'homme ne peut que bénir la main qui le ramène, tantôt par la miséricorde, tantôt par le châtiment. Epreuve, châtiment, miséricorde, tout cela, c'est l'ensemble des moyens que Dieu emploie pour rappeler l'homme à la véritable vie. Un mot résume toutes ces manifestations de l'activité divine à notre égard, c'est le terme de « justice ». Oh! non pas la justice rétributive, mais une justice d'une portée morale, plus essentielle et immédiate, une justice qui est simplement l'effort pour rendre l'homme juste, et, d'une manière générale, la volonté que tout soit dans l'ordre. Cette conception de la justice est identique à celle qui prévaut aujourd'hui dans le droit pénal; un tribunal sévit, non plus pour satisfaire la justice absolue, et appliquer au coupable ce qu'il a mérité, mais pour l'empêcher de nuire, surtout pour le corriger et le rendre à la société, même avant l'expiration de sa peine, dès qu'il peut y occuper de nouveau sa place et y jouer un rôle utile. Dieu est juste quand il pardonne aussi bien que quand il punit. La justice est satisfaite (car elle exige satisfaction), non par la punition mais par la conversion du pécheur. Dieu souffre en punissant; et sa satisfaction n'est entière que le jour où il n'est plus nécessaire de punir.

Dès lors, cette opposition en Dieu entre la justice et l'amour, ce conflit intérieur sur lequel repose tout le système orthodoxe de la rédemption, n'existe plus. La justice est la forme que revêt l'amour quand il s'exerce à l'égard du pécheur. Elle est un cas particulier de l'amour. La loi morale exige une sanction, mais la vraie sanction de la loi morale consiste moins à punir celui qui la viole qu'à la lui faire ob-

server. La consécration de l'homme à la volonté de Dieu est la satisfaction par excellence de la justice de Dieu. Je n'ai pas besoin d'ajouter que c'est en même temps la pleine satisfaction de son amour.

Et qu'on ne dise pas qu'en raisonnant ainsi, nous affaiblissons le sentiment du péché. Sans doute, il perd quelque chose de cette action terrifiante et tragique, au sens extérieur, superficiel, vulgaire, et (vous me permettrez de l'ajouter) enfantin du mot. Mais transformer cette impression douloureuse, est-ce réellement un recul? Je ne le pense pas. Je suis convaincu au contraire que plus la valeur morale d'un homme est grande, plus cette conception morale du péché lui paraît tragique. Oh, non plus d'un tragique à fleur de peau, dont le frisson factice reste d'une efficacité morale aléatoire : mais d'un tragique qui trouble et qui va remuer le tréfond même de notre être. Le sentiment que je me ruine, que je me détruis, serait-il moins poignant que le sentiment d'offenser la majesté de Dieu? Ne serait-il pas d'une puissance régénératrice au moins équivalente? Le drame qui se joue dans le cœur même de l'homme n'est pas moins palpitant que le drame d'allure mythologique, où l'on nous montre un Dieu qui descend du ciel, pour venir prendre sur soi la punition réservée au pécheur.

Il va sans dire que la notion du péché dont nous venons de parler comporte une notion correspondante du salut. Le salut ne sera plus l'enlèvement de la punition méritée par le péché, ce sera la suppression du péché lui-même. Il ne s'agit plus d'ôter un fardeau qui du dehors pèse lourdement sur nos âmes; il s'agit de modifier ces âmes dans leurs plus intimes profondeurs. Le salut n'est plus un acte qui s'accomplisse en Dieu; il se déroule en nous. Il ne modifie pas les dispositions de Dieu à notre égard, il les réalise. Il nous arrache non au châtiment, mais à la mort. C'est l'homme qui change, ce n'est pas Dieu. La rédemption n'est pas le pardon; c'est le pardon qui est un moyen de rédemption. Le salut, c'est la nouvelle naissance. Sauver un homme, c'est le régénérer.

Ici encore, il m'est impossible de voir dans cette modification de nos conceptions religieuses une diminution ou un recul. Le salut, sans doute, cesse d'être un drame à deux acteurs, qui se joue entre Dieu-le-Père et Dieu-le-Fils, gigantesque théogonie, où l'homme ne prend aucune part à l'action, et ne paraît sur le champ de bataille que pour recueillir les fruits de la victoire. Mais c'est là un progrès, et une conquête. L'acceptation pure et simple d'un salut réalisé hors de nous, n'agit plus sur notre âme comme une puissance de régénération. Le salut ne saurait être à nos yeux qu'un phénomène de transformation intérieure, opéré dans le cœur de celui qui le cherche, par l'action salutaire de Dieu en Jésus-Christ.

Et qu'on ne se méprenne point sur les mobiles qui nous font parler de la sorte. Il ne s'agit nullement, comme on nous le reproche quelquefois, de faire des concessions à l'incrédulité dans le vain espoir de la ramener à nous en nous rapprochant d'elle. Nous exposons le point de vue auquel nous sommes loyalement arrivés, par devoir de sincérité envers nous-mêmes et de fidélité envers l'Evangile. Ce n'est point au nom d'un rationalisme sans piété que nous développons de semblables principes. Je suis sûr de traduire ici le sentiment intime de beaucoup d'âmes croyantes, qui, par piété, ne peuvent envisager les choses d'une autre manière. Il est relativement facile à une foi superficielle, plus imaginative que morale, plus exaltée que consacrée, plus émotive qu'active, de se laisser subjuguer par la tragédie de l'expiation et de s'y abîmer en adorant; il est plus difficile, car il faut pour cela une orientation pratique de la vie personnelle plus sérieuse et plus virile, d'envisager la Croix simplement sous l'angle moral. Il est plus facile de chercher au Calvaire la suppression du poids extérieur d'une culpabilité écrasante, que d'y chercher la satisfaction d'un ardent désir de devenir meilleur. Avec l'ancienne notion du péché conçu comme une offense, la théorie de la substitution suffit; elle soulage, elle apaise l'âme atterrée par le sentiment de la colère divine. Le nuage s'est déchargé sur un autre, l'éclair a frappé le point culminant de la race humaine, son sommet sublime, la Croix,

tranformée en une sorte de paratonnerre éternellement en activité. Le Crucifié soutire au nuage son électricité, dont la haute tension menaçait de foudroyer toute la race. Dès lors la paix et la sécurité redescendent sur la terre et dans les âmes. Mais cette conception ne saurait plus suffire. Notre conscience réclame davantage ; elle n'a plus besoin d'un subtitut ; il lui faut un Sauveur; ce Sauveur, elle le réclame non plus pour recevoir le coup mortel à sa place, mais pour recréer en elle la vie perdue, réparer la brèche faite par le péché, et ressuciter celui qui marchait à la mort. La repentance qui consiste à trembler devant le bras vengeur prêt à s'abattre, ne vaut pas la profonde douleur de se sentir diminuer et avilir par la souillure morale. La consécration accomplie par reconnaissance, parce qu'une main amie a dérivé le coup sur un autre, ne vaut pas la résolution virile de servir et d'aimer le Père, qui ordonne à ses enfants.... de vivre, et d'être heureux ! Et la paix qui procède du simple enlèvement de la peine, ne vaut pas la paix qui inonde le cœur du croyant lorsqu'il se sent renaître à la vie même de Dieu.

* * *

Oui, la conscience religieuse à évolué ; la mentalité chrétienne s'est transformée. Voilà pourquoi, cherchant des voies dogmatiques nouvelles, elle s'efforce de préciser une fois de plus la valeur salutaire de la Croix.

Car le rôle de la Croix n'est point achevé, quoi qu'on en dise. Le geste de ces deux bras étendus reste le geste d'un Sauveur qui domine et qui bénit. La route de l'humanité passera toujours par Golgotha. Et déjà s'accomplissent de vigoureux efforts pour l'engager de plus en plus sur cette voie royale. Je n'en examinerai ici qu'un seul, aussi brièvement que possible, sans prétendre en aucune manière épuiser le sujet, je veux parler de la tentative si intéressante faite par le penseur éminent et par le chrétien distingué dont le protestantisme pleure la perte, et dont les travaux promettaient une moisson exceptionnellement riche et féconde, Gaston Frommel.

Je ne m'arrêterai pas à développer tous les éloges que mérite largement l'étude si remarquable intitulée: *La psychologie du pardon dans ses rapports avec la Croix de Jésus-Christ*[1]. Quelle couronne n'aurions-nous pas à tresser, si nous voulions caractériser ce travail dont l'éloquence concentrée nous a saisi, et qui dénote, avec un talent littéraire incontestable, une puissance d'analyse psychologique, une connaissance du cœur de l'homme, surtout une intensité de vie religieuse extraordinaires. Il se dégage de ces pages le souffle un peu âpre, mais singulièrement puissant, d'une foi dont l'énergie essentiellement morale domine la conscience, l'édifie et l'enrichit.

Mais la vie intérieure peut se frayer une voie de cœur à cœur, sans que l'esprit soit nécessairement conquis par la pensée. Et j'avoue que la conception de Frommel ne m'a pas convaincu. Sans vouloir en apporter ici une critique détaillée, puisque nous la rencontrons à cette étape de notre route, je crois devoir indiquer tout au moins les raisons qui m'ont empêché de saluer en elle l'expression, je ne dis pas définitive, mais actuelle de la vérité.

Je ne reviens pas sur les premières pages, que j'ai déjà signalées au début de cette étude. Après un exposé plutôt sévère de la situation présente, Frommel achève son introduction en caractérisant la méthode dont il va se servir; et ici déjà des scrupules très sérieux m'arrêtent. « Je m'efforcerai, dit-il, d'établir un rapport de parallélisme organique et vivant entre le pardon, qu'au sein de l'existence humaine l'homme accorde à l'homme, et celui que tous les jours nous implorons de Dieu... (p. 23); nous croyons légitime de conclure de ce qui se passe en l'homme à ce qui se passe en Dieu. » (p. 39.)

« Ce parallélisme me semble légitime, » déclare Frommel. En lisant son travail, j'étais hanté précisément par l'impression contraire. Je serais un peu surpris que Frommel, qui accentue si fortement l'état de péché dans lequel nous vivons,

[1] *Sainte-Croix* 1905, p. 15-64. (Reprod. dans les *Etudes morales et religieuses*, Saint-Blaise, 1907.)

n'ait pas pressenti la grave objection qui vous est sans doute venue à l'esprit. Si l'homme était normal et parfait, je regarderais en lui comme dans un miroir pour y chercher l'image même de Dieu. Mais dans l'état actuel des choses, je croirais commettre un sacrilège si j'analysais les mouvements de mon âme avec la prétention de faire de la psychologie divine. On ne fouille pas Dieu quand on dissèque un homme. Créer Dieu à notre image, c'est nécessairement le caricaturer. Ce vice initial de méthode m'a donné dès le début l'impression que je m'aventurais sur un terrain peu sûr, et a jeté d'avance un voile de suspicion sur les résultats de l'étude que nous examinons. Sans doute, le parallélisme dont parle Frommel existe, sinon tout contact entre la personne humaine et la personne divine serait impossible, et la religion tomberait. Mais ce parallélisme est imparfait, rudimentaire, toujours faussé, il a fallu le sang du Christ pour l'établir d'une façon quelque peu sérieuse, et l'œuvre de Jésus est trop loin, hélas ! d'avoir mis nos vies en harmonie assez complète avec celle de Dieu, pour que même le chrétien le plus avancé puisse conclure de ce qui se passe en lui à ce qui se passe en Dieu. La méthode est dangereuse et illusoire, tant que nous restons ce que nous serons longtemps encore, selon toute apparence, des pécheurs !

Examinons maintenant les résultats auxquels Frommel aboutit par la mise en œuvre de cette méthode.

Il descend dans les profondeurs de l'âme. Il analyse avec une pénétration remarquable ce qui se passe dans le cœur d'un homme qui pardonne. Il constate que ce pardon s'accomplit suivant une loi : l'homme pardonne quand celui qui l'a offensé se repent. Le repentir est la condition nécessaire du pardon. Un pardon offert à celui qui ne se repent point est une faible tolérance, une indifférence sans amour. L'amour vrai ne pardonne pas à jet continu. L'amour, c'est le pardon en puissance ; le pardon, c'est l'amour en acte. La puissance ne peut devenir acte qu'à l'heure où l'offensé éprouve le repentir. Et l'amour n'est pas seul à le demander ; la justice à son tour l'exige. Elle exige même une repentance propor-

tionnelle, c'est-à-dire d'une intensité équivalente à la gravité de la faute. Alors seulement la repentance couvre la faute et l'expie. « Un coupable qui se repent, et pour ce que vaut son repentir, satisfait la justice, et cette satisfaction, si rudimentaire et inachevée soit-elle, est une expiation ; c'est à ce titre et pour ces motifs qu'elle attire et provoque le pardon. » (p. 30-31.)

Tel est le phénomène dans l'homme. Frommel en reprend sans modification la trame ; et il la reporte en Dieu. Ce que l'homme exige pour pardonner, Dieu doit l'exiger *a fortiori*. Avant de pardonner, Dieu réclame donc la repentance. Et comme à l'égard de Dieu qu'on ne voit point, la repentance est difficile, c'est pour la provoquer en l'homme que Dieu a permis la mort de Jésus Christ sur la croix.

Sur ce dernier point, j'ai hâte de le dire, je me suis senti en parfaite harmonie avec la pensée de Frommel ; il y a là des pages d'une puissance admirable et d'une profonde vérité. Je ne puis résister au désir d'en détacher un fragment caractéristique. « Ce qu'est le péché, dit-il en parlant de l'homme, il le pressentait sans parvenir à le connaître, parce que l'amour du péché, qui couvait dans son cœur, le rendait aveugle à son endroit. La croix le lui présente maintenant, sans déguisement et sans fard, à la sinistre lumière d'un abominable forfait. Et ce mal, dont il ne discernait que la faiblesse ou l'excusable imperfection, ce mal à l'égard duquel il conservait mille indulgences ; ce mal dont il allait jusqu'à caresser les désirs et savourer les concupiscences comme on savoure une joie subtile ; ce mal qu'il blâmait chez autrui sans se résoudre à le condamner chez lui-même ; ce mal éclate subitement à ses yeux dans son épouvantable hideur et son effrayante gravité. Prolongé jusqu'à la croix où, pour la première fois dans l'histoire, il atteint sa véritable dimension et manifeste son essentielle turpitude, — s'exaspérant sans excuse sur une innocente victime, vouant au supplice l'amour et l'humilité faits chair, bavant ses outrages et crachant sa haine sur le Saint et le Juste, n'ayant ni cesse, ni repos qu'il n'ait « ôté » celui qui, de la part de Dieu, apportait

au monde « les paroles de la vie éternelle », — prolongé jusqu'à la croix où, se consommant tout entier, il aboutit au crime gratuit de l'homme contre l'homme, de l'homme contre le bien, de l'homme contre Dieu, c'est-à-dire au crime intégral, au crime absolu, au crime par delà lequel aucun crime n'est concevable ou possible, le mal s'est enfin démasqué. » (p. 36.)

Sur le reste de la théorie, par contre, il me paraît qu'il y a de sérieuses réserves à faire. Ces réserves portent d'abord sur la notion de la justice, telle qu'elle ressort de cette théorie. C'est encore la justice rétributive au sens ancien du terme. « Elle a pour invariable devise, écrit Frommel : A chacun ce qui lui est dû... Ce que la justice doit au coupable, c'est la rétribution, qui n'atteint sa forme adéquate que dans les souffrances du repentir.... Si la repentance satisfait la justice, ou du moins lui offre un commencement de satisfaction, la repentance idéale serait celle qui, répondant à toute la justice, couvrirait toute la faute et se préparerait au pardon par une expiation complète. » (p. 30.) Or, ici déjà, le parallélisme me semble fortement en défaut. C'est bien sous cet angle que beaucoup d'hommes envisagent leurs rapports mutuels ; mais je ne puis m'empêcher de penser qu'il y a là de leur part une compréhension inférieure des choses, et je ne puis consentir à reporter en Dieu une notion de justice dont même les tribunaux ne veulent plus. Vous comprendrez dès lors que je fasse la même réserve au sujet de la valeur expiatoire du repentir. Oui, celui qui se repent expie, c'est-à-dire qu'il porte le poids des conséquences de ses fautes ; et il se peut que cette expiation, cette souffrance en tant que souffrance, soit une satisfaction pour l'homme qui va pardonner à l'homme ; il se peut qu'il se dise en lui-même, avec une joie intime que vous me dispenserez d'apprécier : il a eu ce qu'il mérite ; je puis pardonner !... Mais il m'est impossible de concevoir qu'il y ait là une satisfaction pour Dieu ; et plus impossible encore de reporter en Dieu cette équivalence en intensité, qui me semble un fâcheux écho de l'antique formule : œil pour œil, dent pour dent !

Et voilà pourquoi je ne puis souscrire à la thèse centrale de la première partie du travail de Frommel. L'homme ne pardonne pas avant que l'on se repente ; il reste à l'écart, il se détourne, jusqu'à ce que le repentir modifie son attitude.... Je ne puis l'admirer lorsqu'il agit ainsi. C'est là, me semble-t-il, encore une faiblesse, et il m'est impossible de la transporter en Dieu. Au-dessus de l'attitude lâche d'une faible et indifférente complaisance, au-dessus de la rigueur extrême qui reste hostile jusqu'au moment du repentir, je pressens l'amour large d'un Dieu immuable, en qui je n'admets « ni variation, ni ombre de changement », en qui le pardon et l'amour ne font qu'un, en qui la virtualité ne cesse de déployer la totalité de ses richesses et se réalise toujours en un acte éternel et infini ; je pressens un Dieu qui pardonne, et qui, justement parce qu'il a pardonné, s'efforce, même au prix du sang de Golgotha, de provoquer en l'homme une repentance salutaire. Cette repentance ne sera plus pour Dieu la condition objective du pardon, mais, pour l'homme, la condition subjective de son assimilation. Sans la repentance, le cœur lui reste fermé ; le soleil inonde de sa lumière un pauvre aveugle. Mais Dieu fait tout, donne même son Fils, pour briser la dureté du cœur de l'homme, l'amener à se repentir, et opérer ainsi la brèche par laquelle le pardon qui l'enveloppe pénétrera jusqu'à lui. C'est là un pardon continu, je le veux bien, mais ce n'est point une faiblesse ; c'est parfois ici-bas le pardon des âmes d'élite, mais à coup sûr, c'est le pardon de Dieu. Le Saint des Saints ne pardonne pas comme pardonne un pécheur. Jésus, du reste, ne nous le fait-il pas pressentir dans ce mot inconciliable avec la thèse de Frommel : « Père, pardonne leur, *car* ils ne savent ce qu'ils font ? »

Passons à la seconde partie du travail de Gaston Frommel. La repentance rend possible le pardon. Mais elle ne suffit point à le réaliser. Elle constitue de la part du pécheur la mesure d'expiation qu'il est capable de fournir. Cette mesure reste insuffisante pour compenser la faute commise. « Elle ne serait certainement remplie, déclare Frommel, que par une contrition qui entraînerait la mort du coupable, ce que

peu réclamer la justice, mais ce à quoi s'oppose l'amour. Il faut donc que l'amour... achève l'œuvre commencée. » (p. 39.)

Je note en passant cette résurrection en Dieu d'un conflit entre la justice et l'amour ; nous l'avons combattu plus haut et il nous est tout aussi impossible de l'admettre ici, sous la forme où nous le présente Gaston Frommel.

Comment cette expiation va-t-elle maintenant s'achever? Reprenant sa méthode d'analogie ou de parallélisme, Frommel poursuit son analyse du pardon tel que l'accorde un homme, pour « conclure de ce qui se passe en l'homme à ce qui se passe en Dieu. » (p. 39.)

Il constate qu'en l'homme le pardon reste difficile, même à l'égard de celui qui se repent. Pour pardonner, il nous faut un effort qui nous coûte, par conséquent une souffrance. Celui qui pardonne, abandonne toujours quelque chose ; il doit se faire une sainte violence ; il accomplit un sacrifice. Et c'est là, ajoute Frommel, un sacrifice expiatoire, par lequel celui qui pardonne supporte partiellement le poids des conséquences du crime de l'autre. Le coupable a expié par la repentance ; celui qui pardonne expie par le sacrifice. La somme de ces deux souffrances est seule capable de compenser la faute, de l'expier dans toute son étendue, et d'en permettre le pardon. La faute, dit Frommel, « a manifestement violé la justice. Que réclame la justice violée? On ne nous contestera pas (?) qu'elle réclame une équivalence, savoir : le paiement de la dette, la réparation de l'offense, la punition de la faute. De cette équivalence, le repentir, toujours insuffisant, ne fournit qu'une partie. Le pardon devient efficace... lorsqu'il fournit l'autre partie. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer comment il opère. Comment opère-t-il ? Il renonce. Il renonce au paiement de la dette, il renonce à la réparation de l'offense, il renonce à la punition de la faute. Il se comporte comme si la dette, qui n'est pas payée, était payée ; comme si la faute, qui n'est pas punie, était punie ; comme si l'offense, qui n'est pas réparée, était réparée. Il suspend, il arrête, à l'endroit du coupable,

le cours de la justice. Suspendre, arrêter le cours de la justice au prix d'une renonciation, voilà le pardon. Celui qui pardonne, *pardonne* donc en réalité, c'est-à-dire, et quelle que soit l'étymologie du mot, *donne par-dessus*. Par-dessus quoi? Par-dessus la repentance, au-delà de la repentance, ce qui manque à la repentance pour satisfaire la justice. » (p. 47-48.)

Ne croirait-on pas entendre un docteur de l'ancienne orthodoxie, catholique ou protestante, drapant plus ou moins son idée, toujours pareille, dans les formes de langage de la psychologie religieuse contemporaine?...

Et la formule à laquelle on aboutit est dès lors claire et nette : « Le pardon tel que l'homme l'accorde à son prochain, suppose un acte de solidarité substitutive, par lequel celui qui remet la faute ou l'offense, achève gratuitement de souffrir en sa personne la juste expiation commencée dans le repentir du coupable. » (p. 50.)

Reportons maintenant cette formule humaine en Dieu, comme le fait Frommel. Il a fallu, dit-il (expression toujours dangereuse !), « il a fallu qu'il fît à notre égard ce que nous faisons à l'égard de ceux à qui nous pardonnons; il a fallu, comme il le faut pour nous, que l'innocent se constituât solidaire du coupable, et que Dieu, par l'effet de cette solidarité, achevât de souffrir en sa personne la juste expiation que notre repentance laissait inachevée; et comme toute souffrance est une mort anticipée, et toute mort volontaire un sacrifice, que Dieu se sacrifiât lui-même en donnant de sa gloire et de sa félicité ce qu'il était nécessaire pour surmonter à notre égard les droits de la justice. A cette condition seulement pouvait paraître un amour moralement apte à pardonner. » (p. 53.)

Cette fois-ci, nous sommes en présence non seulement de l'expiation mais de la substitution. Quand Dieu pardonne, Dieu fait un sacrifice, Dieu souffre à notre place, Dieu expie nos péchés. « Le pardon divin, affirme Frommel, s'effectue par un acte de solidarité substitutive, en vertu duquel le Père céleste, qui remet la faute, achève de souf-

frir gratuitement en sa personne la juste expiation commencée dans le repentir de ses enfants. » (p. 61.)

Permettez que je m'arrête un instant devant cette formule, troublante et émouvante dans sa brièveté et sa grandeur. J'admire une pareille profondeur d'analyse. Mais je ne puis en accepter les résultats. C'est peut-être d'une vérité psychologique remarquable ; mais reporté en Dieu, c'est faux. Je ne puis me soustraire à cette conviction. Il m'est impossible de transporter de la sorte en Dieu nos conditions humaines, avec tout leur bouillonnement tragique et leurs combats, même quand ces combats aboutissent toujours à des victoires. Ce Dieu qui doit se dominer lui-même, ce Dieu saisi par tout le flot de nos inquiétudes et de nos agitations, ce Dieu en proie à la lutte ardente que se livrent en nos cœurs un amour imparfait et une justice encore égoïste, n'a plus rien de la haute sérénité sans laquelle à mes yeux Dieu ne serait plus Dieu. C'est un homme que Frommel a placé sur le trône de la domination universelle, — un homme qui pardonne avec peine, qui souffre de pardonner, qui s'arrache à lui-même le pardon du pécheur au prix d'un sacrifice, — ce n'est plus le Dieu d'amour que j'adore, et je ne crois pas que ce soit le Père céleste qu'adorait Jésus-Christ. Cette justice de plus en plus impitoyable, qui exige une somme de souffrances digne de compenser la faute, et qui, lorsque l'homme est incapable de la fournir, ne craint pas de l'imposer à l'amour divin lui-même, cette justice n'est pas la justice de Dieu. D'ailleurs ce patripassianisme d'un nouveau genre rebute notre conscience chrétienne. J'avais entendu dire que l'homme expie, que Christ expie ; c'est la première fois que j'entends dire que Dieu expie.

Et ceci me conduit au dernier point de l'étude que nous analysons, et par là-même à notre dernière critique. Que devient ici la mort du Sauveur ? En quoi est-elle rédemptrice ? Son rôle me paraît étrangement réduit. Frommel l'a fortement évidée, pour reporter en l'homme et surtout en Dieu sa valeur expiatoire. Si la somme que l'on obtient en additionnant l'expiation de l'homme et l'expiation de Dieu suffit à sa-

tisfaire la justice, ne voyons-nous pas s'évanouir cette croix que précisément Frommel voulait planter au centre même de notre conscience chrétienne? La croix?... Elle demeure; Frommel la dresse à la fin de son étude; mais elle n'est plus que le poteau indicateur de l'expiation divine. Elle demeure ; mais elle n'est plus que « la tragique attestation des souffrances du Dieu-Père. » (p. 59.) Sans la croix, l'homme n'eût jamais su que Dieu expie. Christ est mort pour nous le dire.... Sa souffrance, à lui, n'a pas de valeur expiatoire, sa valeur est « déclarative » dit Frommel....(p. 62.) J'avoue que je m'attendais à autre chose. J'avoue que la relation entre la croix et mon salut me semble devoir être plus organique et plus directe. Et j'avoue que cette étude si riche de promesses finit sur une déception. Il ne me suffit pas, quand je m'approche de la croix, d'y « recevoir à genoux la remise d'une faute... qu'a seule pu remettre la sainte expiation d'un Dieu très saint. » (p. 64.) Malgré toutes les protestations de Gaston Frommel, je ne puis appeler l'Evangile ainsi compris : l'Evangile de la Croix.

* * *

Et alors, me direz-vous, que faire?

Que faire?... Reprendre courageusement nos recherches, en profitant de l'expérience si hardie dont nous venons de parler. Gaston Frommel a appliqué tout l'effort d'une science étendue, d'une puissance d'analyse extraordinaire, et d'une foi virile et ardente, à un rajeunissement de la conception orthodoxe au moyen de la psychologie religieuse. Il a voulu résoudre le problème avec la double prétention de le placer dans la perspective de la mentalité ancienne, et d'aboutir à une formule adéquate à la mentalité nouvelle. L'entreprise ne pouvait réussir, malgré le talent et la piété de son auteur. Elle ne pouvait produire qu'un résultat hybride, et par conséquent infécond, fruit inévitable d'une association d'efforts contradictoires.

Recueillons la leçon; et ramenant le convoi de la voie sur laquelle Frommel l'avait aiguillé, nous le lancerons avec

moins d'hésitation, après la tentative du regretté professeur de Genève, dans la direction que nous avons indiquée lorsque nous analysions la conscience religieuse de la génération actuelle. Nous essaierons de marquer, pour terminer ce travail, par quelques simples jalons, de quel côté nous devons, croyons-nous, orienter nos recherches, si nous voulons préparer réellement la rencontre bénie de l'âme contemporaine et de l'éternel Crucifié.

N'oublions pas, d'ailleurs, que le voile ne se déchirera jamais. La Croix est trop riche pour que ses admirables splendeurs se dévoilent brusquement dans tout leur radieux éclat. Il appartient a chaque époque de tailler, à l'aide de sa mentalité particulière, une face de ce merveilleux diamant, et d'en faire jaillir avec de nouveaux feux le rayon qui répandra le mieux la clarté d'en-haut dans les âmes altérées de vérité. La Croix est un soleil autour duquel l'humanité gravite, mais dont elle est encore bien loin d'avoir achevé le tour. En gravitant, elle tourne aussi sur elle-même; elle présente au soleil ses faces successives; aujourd'hui la face mystique, accessible au merveilleux, entre dans l'ombre; l'âme humaine présente au Crucifié sa face pratique et morale; c'est du côté moral qu'elle ouvre une fenêtre plus large vers la croix et vers le ciel. Essayons une dernière fois de contempler par elle cet instrument de supplice, dont les grands bras se profilent toujours sur la voûte azurée, dessinant à jamais à l'horizon du monde le signe éternel, le symbole, et le chiffre mystérieux de l'amour divin.

Par delà tous ceux qui ont interprété sa mort, allons interroger le Crucifié lui-même. Lui seul pourra nous dire pourquoi il est monté au Calvaire.

Si vraiment nous voulons connaître, je ne dis pas la *nature* de Dieu, car je crois son essence inaccessible à notre esprit, mais la nature de son *rapport* avec sa créature, si nous voulons savoir ce que Dieu est pour nous, ce qu'il demande de nous, ce qu'il nous donne, et la façon dont son action s'exerce sur nous, c'est à Jésus qu'il faudra nous adresser. Lui seul a contemplé la vérité face à face; son cœur pur a vu Dieu ; il

a vécu dans la vraie relation qui doit unir la créature au Créateur; il a vécu la vérité, il l'a réalisée et communiquée aux hommes par toute sa vie; il l'a traduite en leur langage; dans ce langage bien impuissant il a cherché l'image capable de balbutier les sublimes réalités dont il faisait l'expérience au contact de son Dieu. Un mot alors est tombé de ses lèvres: mon Père!... Cette image est restée; elle restera éternelle. En l'analysant, nous retrouverons quelques parcelles tout au moins de la vérité, Jésus ayant essayé d'en envelopper tous les trésors dans ce terme qui a dû lui paraître bien imparfait encore, mais qui pour nous est riche de révélations.

Et ce sera là, je crois, l'une des applications les plus fécondes de la méthode psychologique à la recherche de la vérité divine. Nous ne trouverons pas Dieu par l'analyse de l'âme pécheresse. Pour rencontrer le Père, c'est l'âme du Fils qu'il faudrait fouiller. Et cette analyse n'est point impossible; nous pouvons la tenter en scrutant les termes au moyen desquels le Christ a cherché à nous transmettre ce qu'il avait vu, quand il voyait Dieu. Nous resterons ici sur le terrain de l'image; mais nous ne craignons pas l'image; elle peut être un riche véhicule soit de l'idée, soit de la vie. Jésus s'en est largement servi. Les notions de sacrifice, de rançon, de rachat, ne sont pas autre chose que des métaphores admirables. Il est impossible, sans le secours de l'image, de parler des réalités sublimes de la vie supérieure et divine. Ne les envisageons pas comme des formules *dogmatiques* à disséquer dialectiquement et à faire rentrer dans un système théologique. Ce sont des formules *psychologiques*, dans lesquelles nous irons chercher la condensation d'une expérience, l'enveloppe au travers de laquelle une étincelle de vie s'efforce de nous communiquer sa lumière, son énergie et sa chaleur.

Et lorsque j'analyse l'œuvre de Christ à l'aide de cette méthode, il est une certitude centrale qui s'en dégage et qui s'impose à moi, c'est la conviction que la religion est un phénomène d'ordre moral, une vie à réaliser à l'image et surtout sous l'influence, sous l'autorité du Maître, une vie

qui est la vie de Christ, à la fois vie de Dieu en l'homme, et vie de l'homme en Dieu. Et j'en déduis immédiatement une notion du salut corrélative.

Le salut est le passage de la vie pécheresse à la vie sainte et divine, il est la révolution intérieure qui fait de l'homme une créature nouvelle; il est l'éclosion en nous de la vie même de Dieu.

La transformation religieuse et morale ne s'accomplit pas après coup, par reconnaissance, par réaction indirecte et nécessaire de l'acceptation d'un salut opéré hors de nous; le changement n'est pas la suite ou la conséquence du salut; il est le salut.

Examinons maintenant, en cherchant la vérité dans l'expérience même de Jésus-Christ, l'accueil que reçoit, de la part du Père, l'homme qui a changé. Le grand Révélateur nous l'a dépeint dans l'admirable parabole de l'Enfant prodigue, par laquelle il me paraît avoir voulu nous communiquer toute sa pensée à cet égard. Le Fils, repentant et humilié, revient implorer le pardon de son Père. Que va-t-il se passer dans l'âme de ce dernier? Comment Jésus a-t-il résolu ce problème de psychologie divine? Dieu s'écriera-t-il : mon fils m'a offensé, il faut que je le punisse, sinon c'en est fait de mon autorité paternelle?... Dira-t-il à son enfant: Je veux bien te pardonner, mais à la condition que l'un de tes frères subisse le châtiment que ton péché mérite?... Comment jugerions-nous, je vous le demande, le père terrestre qui raisonnerait de la sorte! Non, le Père, le vrai Père souffre de la chute de son fils, il ne lui est pas ennemi, comme dit Calvin; il ne se détourne pas de lui avec colère; même égaré, il l'aime encore; plus que jamais, il l'aime; il le cherche, il l'appelle; il met tout en œuvre pour le ramener à lui. Et le jour où son enfant, conquis par la poursuite de cet amour, revient en larmes en disant: Mon père, j'ai péché..., ce jour là, le Père ouvre ses bras tout larges; il l'accueille avec bonheur; la révolte ayant cessé, il est *satisfait*, il ne demande pas autre chose; ce n'est pas lui qui avait brisé la communion mutuelle; c'est le fils seul qui s'était séparé; le père n'a pas

changé de dispositions à son endroit ; il suffira donc que le fils revienne pour que se rétablisse entre lui et son père le rapport normal. Le père s'écrie : je ne mettrai point dehors celui qui vient à moi ! Et ce pardon complet, gratuit, large et infini dans sa générosité, subjugue et gagne l'enfant prodigue plus que ne l'aurait fait une attitude plus sévère. Un tel accueil grandit à ses yeux ce Père, contre lequel, désormais, il ne se révoltera plus.

Quant à l'expiation, elle ne figure point ici, et ce n'est pas une lacune. Jésus n'a pas songé à l'y placer, parce qu'elle n'y a point sa place. Ou plutôt je me trompe, elle s'y trouve, si vous regardez bien ; elle est réclamée par l'enfant prodigue lui-même, lorsqu'il s'écrie dans sa soif d'un châtiment qui le justifie : Traite-moi comme le dernier de tes serviteurs. Oui, cette âme repentante, tourmentée du sentiment de sa culpabilité, demande à expier. Et le père refuse. Il ne veut pas que personne expie ; pas même le coupable, et moins encore un innocent. Et il a raison de refuser. Je le reconnais, avec Wilfred Monod, et bien d'autres encore, la conscience humaine est altérée d'expiation ; celui qui a péché soupire après la calamité, qui lui paraît libératrice. Mais je n'admire point un tel mouvement de l'âme ; il n'a ni grandeur ni générosité ; on veut expier parce que l'expiation soulage, elle nous justifie, elle nous blanchit à nos propres yeux ; l'enfant préfère être puni ; quand il a reçu ce qu'il mérite, nul ne lui doit plus rien et il ne doit rien à personne ; il est quitte ; il a payé le prix du mal qu'il a commis, et il relève le front avec orgueil, certain qu'on n'a plus le droit de lui rien reprocher. L'expiation satisfait en lui le besoin d'une justice rétributive, je ne crois pas qu'elle le rende meilleur. Non expié, mais pardonné, son péché lui pèse davantage ; il voit qu'on en souffre, mais qu'on ne punit pas, et s'il a un peu de cœur, il en sera troublé à salut, humilié, touché et changé. Voilà pourquoi le père refuse à son enfant la satisfaction de l'expiation. Le désir d'expiation si puissant dans le paganisme, et au-dessus duquel se sont élevés les prophètes du peuple élu, n'a plus sa place légitime dans une mentalité chré-

tienne, et j'en cherche en vain la trace dans la pensée de Jésus!

Tel étant l'accueil béni du Père, il est dès lors bien évident que toute la question du salut tel que nous l'avons défini se concentre sur ce seul point: comment provoquer chez le pécheur ce retour à Dieu, à la suite duquel il sera reçu en grâce? Comment amener l'homme à changer?

C'est ici qu'éclate dans toute son étendue, l'amour infini de notre Père. C'est ici, au nœud même du problème, que va se dresser la croix de Jésus-Christ. C'est elle qui va opérer en nous cette transformation qui est l'essence même de la rédemption.

Pour achever de gagner le cœur des hommes, qu'il appelait déjà depuis des siècles, Dieu avait suscité dans le monde un être en qui il avait pu mettre toute son affection, un être participant de notre humanité par toute son organisation physique et intellectuelle, mais en qui l'Esprit de Dieu habitait sans mesure, et dont la vie humaine était en même temps la vie divine, dans toute sa richesse et dans toute sa beauté. Ce Jésus, Fils du Père, à la fois son révélateur et son instrument d'action dans le monde, avait consacré tout son effort à ramener l'homme à Dieu, en détruisant le péché. Il y avait travaillé sans relâche, par ses enseignements, par ses appels, par la prédication vivante qui se dégageait de sa sainteté absolue, de son affection sans limites, de son dévouement infini.

Et pourtant, bientôt il constatait avec angoisse que tout cela ne suffisait pas. Il sentait s'épaissir autour de lui une atmosphère de haine toujours plus sauvage; et il comprit que les hommes allaient lever la main sur lui, et le tuer.

O sinistre révélation des profondeurs encore insoupçonnées de la misère et de l'abjection humaines! Devant l'abîme qui se découvre alors, Jésus va-t-il sombrer dans le découragement? Non certes! Il est aiguillonné par cette croix qui se dresse déjà là-bas, sur son passage. Plus que jamais, il sent combien les hommes ont besoin d'être arrachés à la perdition. Il entrevoit l'immense parti que le règne de Dieu

pourra tirer de ce sacrifice. Ils veulent ma vie, dit-il ; je la leur donne ! Il leur faut mon sang pour être touchés, je laisserai couler mon sang ! Je mourrai pour eux, et ce sera mon triomphe. Ils me cloueront, mais la puissance du péché s'épuisera dans ce chef-d'œuvre de l'enfer ! Périsse ma vie, pourvu qu'ils vivent ! Ma mort les vaincra ; au pied de leur victime, leur cœur sera brisé ; ils se donneront à moi ; et ils seront sauvés !

Et Jésus, couronné d'épines, est monté au Calvaire entre deux malfaiteurs. Et son Père l'y a laissé monter. Son Père a eu le courage de l'abandonner à l'heure où il rendait le dernier soupir ! O cruel et terrible sacrifice du Père, qui dans son amour inouï pour ses créatures pécheresses, a permis que son Fils subît de tels outrages, et l'a livré à la mort pour vaincre l'humanité ! N'est-ce pas là l'acte dernier de la justice, en même temps que le dernier mot de l'amour ! Oh, ce n'est pas le pardon qui constitue un sacrifice ; c'est tout ce qu'il a fallu donner aux hommes pour ouvrir leurs cœurs à ce pardon. A cet égard, comme à tous les autres, Dieu n'a rien négligé. « Que reste-t-il à faire à ma vigne, que je ne l'aie pas fait pour elle ? »

Je dis que si en présence d'un pareil sacrifice, le pécheur n'est pas bouleversé, gagné et conquis, il ne le sera jamais !

En effet, la Croix est le point de concentration de toute l'œuvre de Jésus. Elle est le pivot de l'Evangile. Elle jette l'homme à terre, en lui révélant toute l'étendue de son crime ; elle le relève, en déployant à ses yeux tout l'amour de Christ et tout l'amour de Dieu ; elle lui fait sentir à la fois ce qu'il est, et ce qu'il doit être, l'humiliante réalité et l'idéal éblouissant ; elle lui donne surtout la puissante impulsion qui le fera passer de l'une à l'autre. N'est-ce pas pour nous sauver que Jésus-Christ est mort ?

* * *

Chercherons-nous la formule de la rédemption ainsi comprise ? Nous efforcerons-nous, pour transmettre cette idée, de créer un langage nouveau ? Il me semble que ce n'est point

indispensable, que déjà une sève nouvelle monte dans les expressions anciennes, et qu'elle peut faire refleurir et même fructifier bien des rameaux de la vieille frondaison orthodoxe. A la condition d'éviter avec soin tout ce qui pourrait prêter à l'équivoque, et de ne point glisser sans avertissement sous le pavillon d'autrefois une marchandise nouvelle, ne pourrions-nous pas utiliser encore les termes par lesquels nos pères ont traduit leur foi, et qui sont consacrés par l'histoire ou par l'Evangile? Pour ma part, je ne ferais qu'à regret le sacrifice d'une terminologie classique, qui constitue soit avec le passé, soit avec les chrétiens qui ont gardé ses conceptions, un lien qu'il serait peu sage de vouloir couper à la légère. Il n'est qu'une expression que, pour éviter toute confusion possible, nous sommes forcés de rayer de notre vocabulaire ; c'est celle-ci : « Jésus est mort à ma place. » Mais, sans rien retrancher ni atténuer dans les idées que j'ai développées plus haut, je crois que Christ a « donné sa vie pour moi, il est mort pour moi, son sang a coulé pour moi », sa mort reste à mes yeux le « sacrifice suprême », il est plus que jamais « la sainte victime du Calvaire, l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. » Et pourquoi ne dirions-nous pas qu'il a payé la « rançon de nos péchés », si nous conservons à cette expression si belle son rôle évangélique de métaphore puissante, et si nous l'appliquons à Jésus dans le sens où nous l'employons dans le langage courant, en parlant de tous ceux qui ont payé de quelque sacrifice personnel un progrès individuel ou social ? Je voudrais même pouvoir, sans qu'on m'accuse de manquer de franchise, parler d'« expiation » ; non plus, cela va sans dire, au sens juridique du terme, mais en songeant à cette loi mystérieuse de solidarité qui chaque jour fait retomber sur l'innocent les conséquences des fautes du coupable, et qui fait des souffrances du juste un des facteurs les plus énergiques du progrès moral de l'humanité. Nous n'osons employer ce terme à l'heure présente ; mais nous y reviendrons quand son seul énoncé n'évoquera plus dans les esprits le spectre de la substitution orthodoxe. C'est un sacrifice que de nous abstenir

encore de l'utiliser. Il exprime en effet ce qu'il y a de tragique dans le sort si poignant de l'Homme de Douleur. Nous ne croyons plus que sa souffrance nous absolve ou nous justifie, elle ajoute au contraire une charge au lourd fardeau de notre culpabilité : mais nous n'en constatons qu'avec une émotion plus troublante ce fait d'expérience journalière qui atteint en Jésus son terrible paroxysme, c'est que les plus tristes conséquences du péché s'abattent en général sur l'innocent. Précisement parce qu'il était juste, le Christ en a concentré sur lui tous le poids. C'est nous qui avons péché, et c'est lui qui en a le plus souffert ; en stricte justice humaine, c'est nous qui devrions être à sa place ; ces souffrances ne nous allègent point ; elles forcent notre repentir ; elles nous chassent vers la justice ; elles sont donc la manifestation suprême de la justice de Dieu ; Christ nous arrache au péché, en l'expiant. Et nous le dirons, dès que ce mot ne sera plus synonyme de conceptions que je crois en dehors de l'orbite de l'Evangile. Mais je continuerai à dire que la Croix m'apporte le pardon, car celui qu'elle transforme est par là même pardonné. Vous m'objecterez qu'il ne l'est qu'indirectement, et que le pardon ne se rattache dès lors à la croix que par un détour ? Je répondrai que c'est l'analyse qui seule dissocie les phénomènes ; ils sont en fait inséparables. S'arracher au péché, et se jeter dans les bras toujours ouverts de Dieu, ce ne sont point deux actes ; c'est le même acte. En opérant en moi l'œuvre de mon salut, le sacrifice de Christ me donne le pardon. Je conserverai donc les formules anciennes, jusqu'au jour où l'on m'en fournira de meilleures. Et je ne me permettrai de proposer ici qu'un seul terme nouveau, paulinien d'origine, mais qui mérite d'être couramment employé dans le langage théologique et religieux, un nom capable de concentrer en lui l'ensemble des notions que nous avons exposées : je dirai que nous substituons à la conception *juridique* du salut par la croix une conception **dynamique** du même phénomène. Il ne nous reste plus qu'à justifier ce titre, en analysant d'un peu plus près la valeur et la portée du sacrifice de Golgotha.

Ce sacrifice est à nos yeux une δυναμις, une puissance. Il est le grand coup frappé à la porte de notre cœur ; si la porte ne cède pas, rien au monde ne l'ouvrira jamais. C'est là l'effort suprême, après lequel il n'y a plus rien. C'est la plus formidable tentative qui ait jamais été faite pour la transformation morale du monde ; nous ne saurions en concevoir une plus puissante ; si elle échoue, le monde est irrémédiablement perdu.

A la croix, Jésus s'est donné tout entier. Tout notre Sauveur est là, avec toutes ses énergies spirituelles, élevées à leur plus haute puissance. C'est la fidélité poussée jusqu'à l'absolu ; c'est l'amour, atteignant les dernières limites de la possibilité théorique. Jamais encore pareille explosion de sainteté et d'amour n'avait soulevé et bouleversé le monde. Quand Jésus expira, et que la foudre déchira la nue, c'était Satan vaincu qui tombait du ciel comme un éclair. D'un seul coup de sa croix, Jésus venait d'écraser le péché !

Tous les rayons de son ministère antérieur viennent se concentrer dans cet effort suprême. La Croix, disait Fallot, est l'arc de triomphe auquel aboutissent directement toutes les avenues de l'Evangile. Quand je regarde la Croix, il me semble qu'elle absorbe tout, et que la seule page de l'Ecriture qui me dépeint la passion, me suffirait, même si l'on m'arrachait toutes les autres. La croix a été, entre les mains de Jésus, son instrument le plus sûr, son outil le plus efficace. Il a en quelque sorte ramassé dans cet acte suprême tout le paroxysme de ses énergies, et sous cette poussée irrésistible, le monde a cédé. Ce sacrifice est sa victoire. Notre Sauveur, c'est le crucifié !

Et plus je contemple cette Croix, où l'Homme-Dieu parait dans tout l'éclat de sa puissance, où le Seigneur (ce nom lui convient ici plus que jamais) a donné sa mesure, plus je comprends l'inéluctable nécessité qui l'a dressée. Je ne me permettrais pas de dire : « Il a fallu... » en songeant théoriquement à ce que Dieu a « dû » faire pour opérer le salut de nos âmes ; mais quand je pars d'un fait d'une réalité tangible, je puis essayer de pressentir au sein de nos conditions hu-

maines, les motifs qui ont nécessité son apparition ; je puis démêler dans une certaine mesure la logique interne du phénomène. C'est dans ce sens seulement que je vais essayer de jeter un regard dans l'abîme mystérieux que me révèle ce mot de l'Evangile : « Il fallait que le Christ souffrît ces choses. »

Oui, il le fallait, puisque l'hostilité des hommes obligeait le Sauveur a choisir entre l'infidélité à son œuvre, et la mort. Le Christ n'était pas venu pour mourir de la sorte ; il était venu pour vivre et pour donner la vie ; mais l'état dans lequel il a trouvé le monde était si grave, qu'il a fallu, pour le vivifier, faire éclater la vie dans toute sa puissance par un tel sacrifice. Il a fallu que le christianisme qui est le plein épanouissement de la vie devînt temporairement une œuvre de rédemption ; voilà pourquoi la croix s'est dressée. Il l'a fallu, pour dévoiler au monde toute l'étendue et la gravité du péché. Dans ce meurtre inouï, l'homme aussi a donné sa mesure. Il a montré de quoi il est capable. L'humanité était trop corrompue pour supporter la présence du Saint et du Juste. Elle l'a tué. Il a fallu ce forfait pour nous faire rougir de ce que nous sommes ! O humiliation !

Il fallait d'autre part, pour des motifs impérieux encore, que le Christ atteignît aux dernières limites de la tentation. Pour arracher les hommes à l'empire du péché, il fallait que Jésus fût libre d'un pareil esclavage. A l'égard de sa sainteté, il fallait que le doute fût impossible. Il fallait qu'à l'intensité de sa douleur, on pût mesurer la hauteur de sa perfection morale. Il fallait qu'aucun homme ne pût dire à Jésus : J'ai été tenté plus que toi ; et c'est l'excuse de ma chute. Il fallait qu'il fût soumis à la tentation suprême du plus épouvantable des supplices. Et voilà pourquoi Jésus est mort sur la Croix. O fidélité !

Son cœur avait débordé d'affection pendant toute sa carrière ; mais il fallait qu'il conservât cet amour au milieu de l'hostilité la plus odieuse. Il fallait que personne ne pût dire à Jésus : J'ai souffert plus que toi de la part des hommes ; et c'est l'excuse de ma haine ! Voilà pourquoi Jésus est mort sur la Croix ! O amour !

Oui, il fallait que le Christ souffrit ces choses ! Il fallait que cette voix se fit entendre si puissante, qu'il fût impossible d'en supposer une plus forte. Il fallait que tout fût accompli, que personne n'eût rien à redire, que la fidélité et l'amour fussent poussés jusqu'aux dernières limites de la perfection absolue. C'est ainsi que la Croix a pu devenir l'accomplissement intégral de la Rédemption.

Et ce moyen suprême s'est révélé pleinement efficace. L'expérience a démontré en lui une sagesse de Dieu à laquelle n'eût jamais songé l'intelligence humaine. Scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs, la Croix est devenue une puissance de Dieu pour le salut de ceux qui croient. Elle est le levier moral au moyen duquel Jésus a soulevé le monde. Quand les hommes l'ont vu périr, victime innocente de leurs péchés, quand ils l'ont vu fléchir, écrasé sous le poids des fautes de la race, quand ils ont vu retomber sur lui, non par substitution, mais par solidarité, les terribles conséquences de leurs crimes, ils ont senti descendre de cette croix une impulsion à laquelle les meilleurs d'entre eux ont été incapables de se soustraire. Cette fidélité jusqu'à la mort les a subjugués et vaincus ; cet amour jusqu'à la mort leur a gagné le cœur et les a consacrés. L'amour est à jamais la plus grande puissance d'attraction qui soit au monde ; l'amour appelle l'amour ; quand on le sent rayonner, on se donne ! Et quand l'amour s'élève jusqu'aux sereines hauteurs du sacrifice, et quand ce sacrifice atteint aux extrêmes limites de l'holocauste, alors il est irrésistible. Ceux auxquels la vie matérielle suffit peuvent rester réfractaires ; mais quiconque souffre de sa misère morale et soupire après une vie plus haute et plus pure, quiconque a soif de salut est infailliblement entraîné. Voilà pourquoi nous avons dit que la croix n'est plus une satisfaction de l'ordre juridique, mais que son immense valeur est d'ordre *dynamique*. C'est d'elle que descend le seul choc capable de faire passer une âme de la mort à la vie.

L'avoir compris, c'est dire avec l'Eglise universelle : « Ave crux, spes unica ». Je crois à la puissance salutaire du sacri-

fice de mon Sauveur. Le règne de Dieu ne s'établit ici-bas qu'à l'ombre du Calvaire. Lorsque Dieu descend sur la terre, toujours il passe par Golgatha. Déjà la Croix n'appartient plus au passé. Elle est de tous les temps ; elle domine les siècles ; elle restera sans cesse la vraie force motrice du progrès moral de notre race. On peut dire déjà qu'elle a sauvé l'humanité. Jamais le Dieu des cieux n'a tant aimé notre petite planète, que le jour où, la distinguant dans la phalange innombrable des mondes, il l'a marquée d'une croix. Cette croix a opéré dans l'histoire un tournant de premier ordre, formidable coup de barre, qui a déplacé l'axe du monde religieux, et orienté l'évolution humaine vers les sommets et vers le ciel. C'est du Calvaire qu'est descendu le monde moderne, richement drapé dans le manteau splendide de sa culture et de sa civilisation. A partir de la Croix, quelque chose d'essentiel a changé. Un sang nouveau, le sang du Crucifié, a été infusé à notre monde. Une mentalité sainte et généreuse le domine ; elle constitue déjà une atmosphère morale à laquelle il est impossible de se soustraire. Les grandes idées de justice, de fraternité, et de charité, que les impies n'oseraient battre en brèche, sont une goutte du sang vivifiant et généreux qui a coulé en Golgotha. La croix qui nous les a imposées, avec une autorité souveraine, est éternelle et inébranlable. La terre pétrie de ce sang, est devenue le roc au sein duquel elle est à jamais plantée. Tant que, dans notre monde, on aura soif de pardon, de justice, de sainteté et d'amour, tant que dans notre pauvre humanité qui pleure, une larme roulera des paupières, un sanglot montera à la gorge, un regard suppliant cherchera un peu de consolation et d'espérance, aucune puissance, fût-elle sortie des enfers, n'abattra jamais la Croix de Jésus-Christ.

LES
IDÉES MORALES CHEZ LES GRANDS PROSATEURS FRANÇAIS
du premier Empire et de la Restauration

PAR

J. CART[1]

IV

Si le *Génie du christianisme* présente tant de faiblesses et de lacunes, soit au point de vue de l'appréciation des doctrines, soit à celui des conséquences pratiques de celles-ci, ou de la morale, n'en faudrait-il pas chercher la cause — ou, du moins, une cause essentielle — dans ce qu'on pourrait appeler la *conversion* de Chateaubriand? Assurément, quand on touche à ce domaine, il y a toujours quelque témérité à vouloir l'explorer chez les autres et cela exige de minutieuses précautions. Cependant Chateaubriand a tellement parlé de lui-même dans ses divers ouvrages ; il s'est si souvent complu à se montrer tel qu'il lui importait qu'on le vît, que, grâce à ces confidences, il n'est pas impossible de se rendre compte du travail qui se serait accompli en lui et qui d'un sceptique aurait fait un chrétien.

En deux mots bien connus, Chateaubriand a raconté le changement si soudain, et, semble-t-il, définitif, qui se serait accompli en lui : « *J'ai pleuré et j'ai cru !* » Cette phrase célèbre qui, dans sa concision, ne manque pas d'élo-

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraisons de juillet 1906, mars, mai, juillet 1907, mars-avril et mai-juin 1908.

quence, ne suffirait-elle pas déjà à caractériser ce genre de conversion qui relève plus de l'émotion que de la conviction, qui est plus affaire des nerfs que de la conscience? Chateaubriand ne l'a-t-il pas implicitement reconnu lorsqu'il a écrit dans la préface du *Génie du christianisme :* « Ma conviction est sortie du cœur. » Cependant la situation étant donnée, soit l'ébranlement produit chez lui par la nouvelle de la mort de sa mère, cela équivaudrait à une victoire du sentiment sur le scepticisme naturel. Toutefois, ce qu'il y a de plus significatif à cet égard, c'est cette phrase des *Mémoires d'outre-tombe :* « Je suis devenu chrétien. Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles[1]. » En d'autres termes, Chateaubriand aurait accepté, sans y regarder de plus près et sous la pression d'un sentiment dont il ne lui aurait pas été possible de se rendre maître, un système religieux que, jusqu'alors, il aurait repoussé comme incompatible avec les exigences de la raison. Ce système, c'était le christianisme tel que sa mère l'avait professé, — cette mère dont il dit avoir tenu sa religion, en recueillant les vérités chrétiennes qui sortaient de sa bouche[2] ; le christianisme tel que, dans sa jeunesse, il avait appris à le connaître, mais qu'il s'était appliqué à combattre depuis le jour où il s'était cru en possession de lumières naturelles pleinement suffisantes. En fait, bien que, dans l'occasion, il parle volontiers de sa *foi*, il semblerait qu'il n'a eu que des *croyances*, ces croyances qui ont leur siège dans la tête tandis que le cœur reste fermé. Il a pu dire que sa conviction était sortie de son cœur, mais pour qu'elle en sortît, il fallait au préalable qu'elle y fût entrée, et cela sous une influence tout autrement puissante que le sentiment naturel et l'émotion dont il s'est avoué le vaincu. Au reste, en tout cela, Chateaubriand ne va pas au delà des exigences de son Eglise. En effet, au point de vue du catholicisme romain, la conversion n'implique pas nécessairement un changement du cœur, cette nouvelle naissance dont Jésus parlait à Nicodème, mais une

[1] *Mémoires*, etc., III, p. 270. — [2] *Ibid.*, etc., I, p. 89.

simple adhésion de l'esprit à un ensemble de doctrines, et surtout une stricte observation des rites cultuels. Aussi son christianisme « d'un titre si peu certain, » comme s'exprime Emile Faguet, est-il devenu la forme même, vague et flottante, du sentiment religieux moderne. Ce n'est pas que Chateaubriand n'ait éprouvé alors le besoin de quelque chose de plus sérieux. A propos de *René*, il s'exprime ainsi : « Ah ! qui n'a senti quelquefois le besoin de se régénérer, de se rajeunir aux eaux du torrent? de retremper son âme à la fontaine de vie? Qui ne se trouve quelquefois accablé du fardeau de sa propre corruption et incapable de rien faire de grand, de noble, de juste[1] ? » Il y avait là les éléments premiers d'une vraie conversion; que n'a-t-il cédé à cette impulsion ! Il aurait peut-être été à l'abri de ces alternatives dont il parle à la date du mois de juin 1833. « Quand les premières semences de la religion germèrent dans mon âme, je m'épanouissais comme une terre vierge qui, délivrée de ses ronces, porte sa première moisson. Survint une bise aride et glacée, et la terre se dessécha. Le ciel en eut pitié; il lui rendit ses tièdes rosées ; puis la bise souffla de nouveau. Cette alternative de doute et de foi a fait longtemps de ma vie un mélange de désespoir et d'ineffables délices[2]. »

Etant donnée la nature de la conversion de Chateaubriand, on comprend qu'il n'ait pas pénétré l'essence même du christianisme et que, poète comme il l'était, il n'ait pas senti en quoi le christianisme est poétique et combien sa poésie est supérieure à celle de toutes les épopées qu'il s'est complu à analyser. Si tout l'être de Chateaubriand, si toutes ses belles facultés avaient été imprégnées de l'esprit du vrai christianisme, quel magnifique ouvrage serait sorti de sa plume alors fidèle interprête des saines émotions d'un cœur vraiment chrétien ! M. de Chateaubriand a affirmé avec beaucoup de force sa parfaite sincérité et il ne saurait être question de la contester. Mais on peut être sincère tout en étant dans l'erreur, et si M. de Chateaubriand s'est cru dans le vrai,

[1] *Génie du christianisme*, II, p. 181-182. — [2] *Mémoires*, etc., XI, p. 57.

c'est que son Eglise le confirmait dans sa conviction personnelle. En réalité il ne pouvait écrire le *Génie du christianisme* autrement qu'il ne l'a fait. Pour cela il aurait fallu qu'il possédât précisément ces *lumières surnaturelles* qui lui faisaient défaut et dont il ne paraissait pas éprouver le besoin.

* * *

En réalité, au point de vue religieux, M. de Chateaubriand n'a pas été un esprit d'une grande profondeur. Il avait des préjugés et des préventions. Il l'a bien montré, en particulier, lorsqu'il lui est arrivé de parler du protestantisme. On dirait qu'il n'avait jamais eu l'occasion de l'étudier quelque peu; qu'il n'avait jamais rencontré des protestants authentiques. Passant un jour à Wittemberg, il dit à propos du tombeau de Luther : « Le protestantisme n'est en religion qu'une hérésie illogique; en politique, qu'une révolution avortée[1]. » Les *Mémoires d'outre-tombe* relatent l'épisode de Charlotte, cette fille du pasteur anglais sous le toit duquel Chateaubriand fit un long séjour. Il laisse si bien ignorer son catholicisme qu'on le croit protestant. Il est vrai qu'il fréquente le temple où, dit-il, « nous avions le même Dieu, sinon le même autel[2], » distinction que le Révérend aurait été incapable de faire entre son hôte et lui. Or, c'était en 1795, dans le temps du scepticisme le plus accentué de Chateaubriand. Plus tard, il lui arrivera d'écrire : « Les protestants rejettent quelques dogmes catholiques et en conservent d'autres tout aussi difficiles à croire[3]. » Il aurait été superflu de lui faire entendre que les protestants ne rejettent pas les dogmes chrétiens mais les superstitions catholiques sous lesquelles ces dogmes sont parfois étouffés. Tout cela était bien superficiel.

Chateaubriand est-il jamais arrivé à une intelligence plus complète, plus spirituelle du christianisme? Les *Mémoires d'outre-tombe* ne donnent pas sur ce point des renseignements aussi positifs qu'on le désirerait. Des affirmations s'y trouvent parfois atténuées par des réflexions qui revêtent

[1] *Mémoires*, etc., III, p. 286. Ces lignes écrites en 1812 étaient reproduites sans atténuation en 1846. — [2] *Ibid.*, VII, p. 207. — [3] *Ibid.*, etc., IX, p. 142.

trop facilement le caractère de doutes ou, tout au moins, d'hésitations propres à inquiéter. En 1831, par exemple, Chateaubriand constate, avec quelque complaisance, qu'il a commencé sa carrière littéraire par un ouvrage où il envisageait le christianisme sous le rapport littéraire, et qu'il a fini par un ouvrage où il envisage le christianisme sous les rapports poétiques et moraux (les *Etudes historiques*[1]). Toute son œuvre se serait-elle réduite à n'être que de la littérature? Vinet aurait donc eu parfaitement raison en disant : « Le christianisme de M. de Chateaubriand est littéraire; sa politique est littéraire et le lien qui unit cette politique à ce christianisme est littéraire aussi[2]. »

V

Quelles ont été les causes de l'éclatant succès obtenu par le *Génie du christianisme* à son apparition? Chateaubriand a toujours envisagé comme très grande la part qu'il a eue à ce succès. Il a été « le défenseur de la religion[3]. » Il a « travaillé de ses mains à relever la flèche abattue de la vieille basilique chrétienne[4]. » « L'athéisme et le matérialisme ne furent plus la base de la croyance ou de l'incroyance des jeunes esprits, l'idée de Dieu et de l'immortalité de l'âme reprit son empire[5]. » Chateaubriand estime que le *Génie du christianisme* restera « son grand ouvrage parce qu'il a produit ou déterminé une révolution et commencé la nouvelle ère du siècle littéraire[6]. » Enfin, et ce qui résume tout sur ce point, l'auteur en est arrivé à se consoler plus tard de ses revers politiques en n'oubliant jamais qu'il avait été « le restaurateur de la religion[7] ». Au reste, il était d'autant plus autorisé à s'attribuer le premier rôle dans cette restauration religieuse qu'il avait autour de lui des flatteurs empressés à l'entretenir dans cette conviction. Ainsi, encore en 1825,

[1] *Mémoires*, etc., X, p. 26.

[2] Vinet. *Etudes sur la littérature française*, I, p. 246.

[3] *Mémoires*, etc., I, p. 123. — [4] *Ibid.*, I, p. 74.

[5] *Ibid.*, etc., IV, p. 53. — [6] *Ibid.*, V, p. 113.

[7] *Ibid.*, VIII, p. 96, et *Congrès de Vérone*, I, p. 593.

M. de Montlosier lui écrivait : « La France a recouvré de vous l'amour de la religion de ses pères[1]. » Cependant, l'histoire à la main, on peut affirmer qu'à la veille même du Concordat, et, par conséquent, de l'apparition du *Génie du christianisme*, « l'Eglise constitutionnelle était en pleine prospérité et qu'elle devait son influence croissante à son indépendance[2]. » Mais ceci nous appelle à jeter un rapide coup d'œil sur les temps antérieurs.

* * *

Au mois de novembre 1793, la Commune de Paris avait pris l'initiative d'un mouvement athée. Tout autre culte que celui de la Raison devait être interdit. Un arrêté prescrivait que « toutes les églises ou temples de toutes les religions et de tous les cultes qui avaient existé à Paris seraient sur-le-champ fermés. » Il est vrai que, le 6 avril 1794, le Comité de salut public décrétait une fête en l'honneur de l'*Etre suprême* et que, le 7 mai suivant, Robespierre lisait son fameux discours sur ce sujet. « Alors, prêtres soumis ou insoumis aux lois, *assermentés* ou *non-assermentés*, furent traités à l'égal les uns des autres et envoyés tous à ce même échafaud où royalistes, constituans, girondins, montagnards allaient mourir ensemble[3]. »

Après le 9 thermidor, et par suite du décret du 3 ventôse an III, le culte chrétien put être rétabli sur tous les points du pays, démontrant ainsi combien le sentiment religieux est indestructible. « Le mouvement religieux qui se prononça à la fin du siècle fut inauguré aussi bien par le clergé insermenté que par le clergé qui avait franchement adopté la révolution.... L'Eglise réfractaire se reconstituait ainsi en pleine république.... Le culte se rétablissait de toute part comme de lui-même et, après trois ans, il était rétabli dans 4000 communes[4]. » M. Thiers estime qu'en 1800 il n'y avait

[1] *Mémoires*, etc., VIII, p. 45.

[2] E. de Pressensé, *L'Eglise et la Révolution française*, 2me édition. Paris, 1867, p. 370. — [3] A. Thiers, *Histoire du consulat*. Paris, 1873, p. 331.

[4] De Pressensé, *L'Eglise et la Révolution*, p. 355, 357, 364.

« rien de plus indiqué, de plus nécessaire que de relever l'autel de saint Louis, de Charlemagne et de Clovis, un instant renversé, » et il ajoute : « Le général Bonaparte, qui eût été ridicule s'il avait voulu se faire prophète ou révélateur, était dans le vrai rôle que lui assignait la Providence en relevant de ses mains victorieuses cet autel vénérable. Il agissait par sagesse ; le reste est un mystère[1]. » Le mystère, d'après M. de Pressensé, aurait au fond consisté en ceci : « En préparant le Concordat, le premier consul voulait enrôler à son profit la puissance religieuse dont il reconnaissait l'indestructible influence[2]. » Mais Thiers se trompe quand il prétend que Bonaparte a relevé les autels. « Les faits réfutent suffisamment cette assertion et, quant au protestantisme en particulier, il était debout et vivant aussi bien que le catholicisme quand le premier consul crut devoir s'occuper de la religion. »

Le 15 juillet 1801, le Concordat était signé entre le cardinal Conzalvi et Joseph Bonaparte, chargé simplement par son frère de sanctionner la négociation. Le 18 avril 1802, jour de Pâques, le Concordat était publié dans tous les quartiers de Paris avec grand appareil et par les principales autorités. On chanta en grande pompe, à Notre-Dame, un *Te Deum* solennel pour célébrer la paix générale et le rétablissement du culte. « Si l'opinion des esprits libéraux avait été contraire aux projets du premier consul, la masse de la nation ne s'en inquiétait nullement et montrait la plus parfaite indifférence.... Il semble que, fatiguée des violents orages des années précédentes, la France se soit momentanément contentée de ce qu'on lui donnait : le repos de la servitude racheté par la gloire[3]. »

* * *

Le culte chrétien était donc déjà virtuellement rétabli en France depuis une année lorsque parut le *Génie du christia-*

[1] Thiers, *Histoire du consulat*, p. 333.

[2] De Pressensé, *L'Eglise et la Révolution*, p. 392.

[3] De Pressensé, *L'Eglise et la Révolution*, p. 420.

nisme. Toutefois, si l'action exercée à ce moment-là par Chateaubriand n'a pas été aussi considérable qu'il l'a cru et qu'on s'est appliqué à le lui faire croire, il est incontestable que ce livre a vivement frappé les imaginations. A cet égard rien ne saurait mieux peindre l'état des esprits qu'une page empruntée à l'*Histoire du consulat*. « Pour compléter, ainsi s'exprime M. Thiers, l'effet que le premier consul avait voulu produire, M. de Fontanes rendait compte dans le *Moniteur* d'un livre nouveau qui faisait grand bruit dans ce moment. C'était le *Génie du christianisme*, composé par un jeune gentilhomme breton. M. de Chateaubriand, allié des Malesherbes, longtemps absent de sa patrie, décrivait avec un éclat infini les beautés du christianisme et relevait le côté moral et poétique des pratiques religieuses livrées, vingt ans auparavant, aux plus amères railleries. Critiqué violemment par MM. Chénier et Ginguené qui lui reprochaient des couleurs fausses et outrées, soutenu avec passion par les partisans de la restauration religieuse, le *Génie du christianisme*, comme toutes les œuvres remarquables, fort loué, fort attaqué, produisait une impression profonde parce qu'il exprimait un sentiment vrai et très général alors dans la pensée française. C'était ce regret singulier, indéfinissable de ce qui n'est plus, de ce qu'on a dédaigné ou détruit quand on l'avait, de ce qu'on désire avec tristesse quand on l'a perdu.... Les coutumes sociales et religieuses de l'ancien temps, odieuses et ridicules en 1789, parce qu'elles étaient alors dans toute leur force, et que, de plus, elles étaient souvent oppressives, maintenant que le dix-huitième siècle, changé vers sa fin en un torrent impétueux, les avait emportées dans son cours dévastateur, revenaient au souvenir d'une génération agitée et touchaient son cœur disposé aux émotions par quinze ans de spectacles tragiques. L'œuvre du jeune écrivain, empreinte de ce sentiment profond, remuait fortement les esprits et avait été accueillie avec une faveur marquée par l'homme qui alors disposait de toutes les gloires. Si elle ne décelait pas le goût pur, la foi simple et solide des écrivains

du siècle de Louis XIV, elle peignait avec charme les vieilles mœurs religieuses qui n'étaient plus[1]. »

Par ces derniers mots, et par une allusion directe dans le cours de cette page, Thiers a fait entendre que le *Génie du christianisme* avait paru « à son heure », — « au moment, a dit un autre écrivain, où l'évolution morale individuelle d'où il était né était devenue une évolution nationale et la France le lut dans un état d'âme pareil à celui dans lequel il avait été écrit[2]. » Chateaubriand lui-même a loyalement reconnu combien les événements du jour avaient contribué au succès de son livre. « Les fidèles se crurent sauvés. On avait alors un besoin de foi, une avidité de consolations religieuses qui venaient de la privation de ces consolations depuis de longues années[3]. » A une autre époque, et dans des circonstances plus normales, le *Génie du christianisme* n'aurait pas joui d'un pareil succès. C'est ce que l'auteur lui-même a constaté en ces mots : « N'ayant qu'une valeur accidentelle, il est venu juste à son moment[4]. » Quelques années plus tard, il l'aurait composé autrement, il aurait fait voir que « le christianisme est la pensée de l'avenir et de la liberté humaine, seul fondement de l'égalité sociale[5]. »

* * *

Dans la page de son *Histoire du consulat* que j'ai citée, M. Thiers fait allusion aux critiques et aux éloges dont le *Génie du christianisme* fut l'objet à son apparition. Marie-Joseph Chénier, le frère du célèbre et malheureux André, poète tragique, écrivain correct et facile, auteur d'un *Tableau de l'état et des progrès de la littérature française depuis 1789* où le nom de Chateaubriand ne paraît pas, était un disciple de Voltaire. L'auteur du *Génie du christianisme* a pu se souvenir de cette omission injuste et volontaire de son nom

[1] Thiers, *Histoire du consulat*, p. 400.

[2] De Lescure, *Chateaubriand*. Paris, 1892, p. 55.

[3] *Mémoires*, etc., IV, p. 48. — [4] *Ibid.*, etc., IV, p. 69.

[5] *Ibid.*, etc., IV, p. 66.

lorsqu'il écrivait plus tard; « L'empire voltairien poussa un cri et courut aux armes[1]. » Il en était sans doute de même pour Ginguené, homme érudit, auteur d'une bonne *Histoire littéraire de l'Italie*, qui écrivait dans la *Décade*, feuille opposée au *Mercure de France*, le journal de Fontanes, l'ami de Chateaubriand.

Le genevois Sismondi, l'ami de Bonstetten et le commensal de Mme de Staël à Coppet, — l'historien le plus profondément moral de cette époque, — auteur d'une grande *Histoire des Français*, écrivait à la date du 25 mars 1813 : « Chateaubriand croit une religion nécessaire au soutien de l'Etat; il aime les souvenirs et il s'attache à celle qui a existé autrefois dans son pays, mais il sent fort bien que les restes auxquels il veut s'attacher sont réduits en poudre; il croit nécessaire aux autres et à lui-même de croire ; il s'en fait une loi et il n'obéit pas. Il y a dans tout cela beaucoup d'inconséquence. Sa raison n'est nullement d'accord avec son sentiment; il écoute le second lorsqu'il écrit[2]. »

De son côté, Guizot admirait *passionnément* Chateaubriand. Idées et langage, tout lui plaisait dans le *Génie du christianisme* : « ce beau mélange de sentiment religieux et d'esprit romanesque, de poésie et de polémique morale[3]. » Il sera intéressant de voir quel a été le dernier jugement que Guizot a porté sur Chateaubriand.

VI

Chateaubriand raconte qu'en 1804, alors qu'il demeurait à Paris, rue de Miromesnil, dans une assez grande solitude, il conçut l'idée de faire la preuve du *Génie du christianisme* en mêlant des personnages chrétiens à des personnages mythologiques. Il paraît cependant que, dès 1802, se trouvant à Rome, il avait commencé ce nouvel ouvrage[4]. « Une ombre, dit-il, que longtemps après j'appelai Cymo-

[1] *Mémoires*, IV, p. 46.

[2] J. C , L. de Sismondi. *Fragments de son journal et correspondance*. 1867.

[3] Guizot. *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, I, p. 9.

[4] *Les Martyrs*. Edition Firmin Didot, Paris 1877.

docée, se dessina vaguement dans ma tête ; aucun trait n'en était arrêté. Une fois Cymodocée dessinée, je m'enfermai avec elle, comme cela m'arrive toujours avec les filles de mon imagination... J'étais électrisé par cet Eudore et cette Cymodocée dont je ne savais pas encore le nom et dont j'entrevoyais l'image au travers d'une atmosphère d'amour et de gloire[1]. »

L'intention de Chateaubriand était donc « d'appuyer » par un exemple ce qu'il avait avancé dans le *Génie du christianisme*, que la religion chrétienne lui paraissait plus favorable que le paganisme au développement des caractères et au jeu des passions dans l'épopée; que le *merveilleux* de cette religion pouvait peut-être lutter contre le merveilleux emprunté à la mythologie[2].

Dans sa pensée, Chateaubriand ouvrait ainsi « un grand procès littéraire. » Le 13 juillet 1806, il partait de Paris pour Trieste et l'Orient. Il allait y entreprendre des recherches géographiques et historiques en vue de l'ouvrage qu'il projetait d'écrire et des couleurs dont il aurait besoin. C'est ce voyage qu'il a raconté avec tant de charme dans son *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811). Il voulait « dire les douleurs de l'Eglise persécutée, » en racontant la persécution de Dioclétien, à la fin du troisième siécle. Il allait « descendre sur la terre des prodiges (la Syrie), aux sources de la plus étonnante poésie... » En Judée, c'est « le soleil brûlant, l'aigle impétueux, le figuier stérile, toute la poésie, tous les tableaux de l'Ecriture[3].» La poésie donc, toujours la poésie ! et c'est avec raison que Vinet a pu dire : « Tout ce que M. de Chateaubriand a été dans sa carrière, il l'a été en poète..., il est un poème entier[4]. »

L'année suivante, rentré à Paris et dans sa Vallée aux Loups, Chateaubriand compose le livre qui devait paraître au printemps de 1809. « Les combats de deux religions, l'une finissant, l'autre commençant, offraient, dit-il, aux muses un

[1] *Mémoires*, etc., IV, p. 332-352. — [2] *Les Martyrs*, p. 2.

[3] *Mémoires*, etc., V. p. 42, 45.

[4] Vinet. *Etudes sur la littérature française*, I, p. 472.

des sujets les plus riches, les plus féconds et les plus dramatiques[1]. » Malgré ses invocations à la muse, l'auteur des *Martyrs* a la prétention de faire de l'histoire. Il a beau s'en défendre, c'est bien ce rôle qu'il entend aussi jouer. Mais comment prendre cette prétention au sérieux en présence de tant de légendes, de peintures contraires à la vérité historique, de monstrueux anachronismes, — qu'il avoue, du reste, mais sans repentir, — de véritables romans, comme celui des deux lions aidant le frère Antoine à creuser la fosse du père Paul dans les sables du désert ! ?

Si l'on se refuse à considérer le livre des *Martyrs* comme un document historique, on ne saurait pas davantage le considérer comme une solide apologie du christianisme. C'est toujours le côté esthétique du christianisme qui frappe l'auteur et qu'il s'attache à développer avec prédilection. Sans doute, chez les *Martyrs*, le christianisme apparaît comme une source de force, de courage, de consolation dans les tourments les plus cruels, mais cette force ne procéderait-elle pas tout aussi bien du sentiment éprouvé par les personnages mis en scène qu'ils jouent un rôle glorieux ? Rien dans les *Martyrs*, pas plus que dans le *Génie du christianisme*, ne donne l'impression d'une vie spirituelle intérieure, puissante, d'un renouvellement, d'un changement du cœur et ce ne sont pas les prétendues conversions racontées ici qui en feraient naître l'idée. En effet, que dire de la profession de foi chrétienne de Lasthénès, — de la conversion si subite de Cymodocée et de son entrée dans l'Eglise chrétienne? Evidemment, les appels de Chateaubriand à sa muse ont été entendus par elle, — un peu trop même si l'on tient compte des aveux contenus dans le livre XXIV et dernier des *Martyrs*. Après avoir rappelé tout ce qu'il a écrit sous l'inspiration de cette muse, l'auteur termine par cette singulière confession : « Après avoir consacré l'âge des illusions à la riante peinture des mensonges, il emploiera l'âge des regrets au tableau sévère de la vérité[2]. »

[1] *Mémoires*, etc., V, p. 106. — [2] *Les Martyrs*, p. 370.

* * *

Dans un livre consacré à la gloire des martyrs chrétiens, il ne se pouvait faire que l'auteur n'étudiât le rôle des passions dans l'adoption ou le rejet d'une religion qui ne saurait elle-même méconnaître la réalité et l'importance de ce rôle. Néanmoins, je me bornerai à citer deux ou trois pensées, celle-ci par exemple : « Le paganisme, qui développe les passions avant l'âge, retarde les progrès de la raison ; le christianisme, qui prolonge au contraire l'enfance du cœur, hâte la virilité de l'esprit. Dès les premiers jours de la vie, il nous entretient de pensées graves[1]. » — Et encore : « Filles du ciel, les passions nous furent données avec la vie ; tant qu'elles restent pures dans notre sein, elles sont sous la garde des anges (!), — mais, aussitôt qu'elles se corrompent, elles passent sous l'empire des démons, c'est ainsi qu'il y a un amour légitime et un amour coupable, une colère pernicieuse et une sainte colère, un orgueil criminel et une noble fierté, un courage brutal et une valeur éclairée. O grandeur de l'homme ! nos vices et nos vertus font l'occupation et une partie de la puissance du ciel et de l'enfer[2]. » Enfin, à propos de Velléda et de son amour pour Eudore : « Tel est le danger des passions que, même sans les partager, vous respirez dans leur atmosphère quelque chose d'empoisonné qui vous enivre[3]. »

* * *

L'ouvrage consacré par Chateaubriand à célébrer le triomphe de l'Eglise chrétienne fut d'abord assez mal reçu du public. « Le succès des *Martyrs*, — a dit Guizot, — fut pénible et très contesté. Parmi les disciples du XVIIIme siècle et de Voltaire, la plupart traitaient M. de Chateaubriand en ennemi, et les plus modérés lui portaient peu de faveur[4]. » Guizot prenait parti pour les *Martyrs*, tout en appelant ce livre un poème destiné à établir une opinion. Sans aller aussi loin

[1] *Les Martyrs*, Livre IV, p. 23. — [2] *Ibid.*, Livre VIII, p. 138.
[3] *Ibid.*, Livre X, p. 167. — [4] Guizot. *Mémoires*. I, p. 9.

que son ami Victor de Bonstetten qui écrivait à la Comtesse d'Albany : « C'est l'ouvrage le plus ennuyeux et le plus mal fait qui existe, » Sismondi s'exprimait en ces termes : « C'est la chute la plus brillante dont nous ayons été témoins. Mais elle est complète ; les amis mêmes n'osent pas la dissimuler. Chateaubriand voit qu'il a survécu à sa réputation ; il est accablé comme amour-propre. Il veut toujours paraître, au lieu d'être lui-même. Une vérité profonde n'anime pas tous ses écrits. » Peut-être serait-il juste de dire que Bonstetten et Sismondi, si liés avec Mme de Staël, n'étaient pas du nombre des amis du grand écrivain. Ce qui est certain toutefois, c'est que ce dernier avoue avoir été ébranlé dans sa foi, — la foi en la bonté de son œuvre, sans doute, — par la violence de la critique[1]. Or il ne s'agissait pas ici de la critique qui se faisait jour sur les rives du Léman, mais bien de celle qui se déchaînait sur les bords de la Seine. Chateaubriand s'empresse de répondre et il ne le fait pas sans témoigner de beaucoup d'humeur : « Les chrétiens de France, dit-il, — à qui j'avais rendu de si grands services en relevant leurs autels (!!) s'avisèrent bêtement de se scandaliser[2]. » Il reconnait pourtant que le défaut (qu'un des défauts) des *Martyrs* tient au merveilleux *direct*, que, dans le reste de ses préjugés classiques, il avait mal à propos employé[3]. Il constate ensuite avec une satisfaction qu'il ne songe pas à dissimuler et du reste très naturelle, que les *Martyrs* se sont relevés et qu'ils ont eu quatre éditions consécutives.

VII

Plus on étudie Chateaubriand, plus on se voit contraint de se demander en quoi consistait sa religion personnelle ? Ce n'est pas qu'il ne s'envisage lui-même, — et cela en toute sincérité, — comme un chrétien très éclairé. Il parle volontiers de sa foi, mais si l'on recherche quelle a été l'action de cette foi sur son caractère, sur son humeur et sur ses espérances pour l'avenir éternel, on demeure hésitant et perplexe. A ces

[1] *Les Martyrs*. Préface, p. 1.— [2] *Mémoires*, etc., V, p. 108. — [3] *Ibid.* V. p. 11.

divers égards, on peut affirmer qu'il a lui-même fortement documenté ses futurs biographes.

Quant à son caractère par exemple, Chateaubriand l'a décrit avec une telle complaisance qu'il n'y a pas témérité à le dépeindre comme il l'a fait. Né morose, il l'est resté toute sa vie. «Mon défaut capital est l'ennui, le dégoût de tout, le doute perpétuel[1]. » — « Je m'ennuie et c'est ma nature. » — « J'ai le *spleen*, tristesse physique, véritable maladie[2]. » En 1833, à Venise, il ne peut regarder un vaisseau sans mourir d'ennui : « si j'étais libre, le premier navire cinglant aux Indes aurait des chances de m'emporter[3]. »

Chateaubriand se dit détaché de tout. Sa « conviction religieuse a dévoré ses autres convictions[4]. » Il prétend qu'il ne réussira jamais dans le monde, « précisément, dit-il, parce qu'il me manque une passion et un vice : l'ambition et l'hypocrisie[5]. » Passe encore pour l'hypocrisie, quoique la diplomatie, — et Chateaubriand s'est toujours pris très au sérieux comme homme d'Etat, — ne soit pas habituellement accompagnée de beaucoup de franchise. Mais quant à son ambition, elle a été grande ; quel rôle n'a-t-il pas voulu jouer en politique ? Ministre d'Etat, ambassadeur ? Il l'a été à plus d'une reprise. Guizot raconte combien ses démarches furent vives, directes et indirectes pour être envoyé au Congrès de Vérone comme ministre plénipotentiaire de France[6]. Quels lauriers n'a-t-il pas tressés autour de sa tête en parlant de *sa* guerre d'Espagne ? Cela ne l'empêche cependant pas de se dire fort peu attaché à tout cela. On comprend alors et l'on n'est pas loin de partager l'impression de Mme G. Sand qui, lisant les *Mémoires d'outre-tombe*, s'écrie : « Je m'impatiente de tant de grandes poses et de draperies. »

Chateaubriand ne semble pas avoir saisi l'incompatibilité qui existe entre certaines tendances naturelles et une profession positive de christianisme. Outre un orgueil qui se montre chez lui à tout propos et même hors de propos, — orgueil qu'il envisageait sans doute comme une « noble

[1] *Mémoires* VIII, p. 93. — [2] *Ibid.*, etc., X, p. 38, 306. — [3] *Ibid.*, X, p. 306. — [4] *Ibid.*, XI, p. 488. — [5] *Ibid.*, I, p. 259. — [6] Guizot. *Mémoires*, etc., p. 251.

fierté, » — il trahit, à l'égard de ceux qu'il appelle ses ennemis, un esprit absolument étranger à la charité : « Si je ne pardonne point à mes ennemis, je ne leur fais aucun mal ; je suis rancunier et ne suis point vindicatif[1]. » — « Je n'ai point, — écrira-t-il plus tard (1839), — la perfection évangélique. Si un homme me donnait un soufflet, je ne tendrais pas l'autre joue[2]. »

* * *

Si la religion de Chateaubriand n'a pas, semble-t-il, modifié son caractère, a-t-elle, du moins, apporté au grand écrivain quelque certitude quant à l'avenir éternel? Grave question assurément et que Chateaubriand seul serait en droit de trancher. C'est bien aussi ce qu'il a voulu faire dans nombre de passages de ses écrits. Voici, entre autres, les derniers mots de ses *Mémoires*, mots écrits à Paris, le 16 novembre 1841 : « Il ne me reste qu'à m'asseoir au bord de ma fosse; après quoi, je descendrai hardiment, le crucifix à la main, dans l'éternité[3]. » Y aurait-il là plus et mieux qu'une phrase? L'Eglise romaine n'autorise pas, chez ses fidèles, une assurance personnelle de leur salut et Chateaubriand est demeuré jusqu'à la fin soumis à l'Eglise. « Chrétien réconcilié, écrira-t-il un jour, ne m'oublie pas dans tes prières quand je serai parti; mes fautes m'arrêteront peut-être à ces portes où ma charité avait crié pour toi : Ouvrez-vous, portes éternelles![4] » Où est l'assurance de tout à l'heure? Mais voici qui est de nature à nous inpirer de tristes réflexions : « Je descendrai aux Champs Elysées(!) avec plus d'ombres qu'homme n'en a jamais emmenées avec soi[5]. » — Et deux ans seulement avant sa mort, soit le 28 juillet 1846, l'auteur du *Génie du christianisme* pouvait écrire : « Si j'ai assez souffert en ce monde, pour être dans l'autre une ombre heureuse, un rayon échappé des Champs Elysées (!!) répandu sur mes derniers tableaux, une lumière protectrice, la vie me sied mal; la mort m'ira peut-être mieux[6]. » Faut-il se résigner à ne voir dans ces pa-

[1] *Mémoires*, I, p. 124. — [2] *Ibid.*, VIII, p. 99. — [3] *Ibid.*, etc., XI, p. 504.
[4] *Ibid.* IV, p. 70. — [5] *Ibid.*, II, p. 299. — [6] *Ibid.* p. 5.

roles que de la poésie et une poésie plus païenne que chrétienne ? Que sont devenus le crucifix et surtout la *croix* dont Chateaubriand a si bien parlé un jour ? Mais c'est toujours le même homme que berce la poésie. En voyant une procession se dérouler sous ses yeux dans le jardin de l'infirmerie Marie-Thérèse, il écrira tout ému : « Je me reporte aux Rogations dont j'ai décrit la pompe champêtre ; de la théorie du christianisme, j'ai passé à la pratique[1]. » La forme, et toujours la forme dans ce qu'elle peut avoir de poétique. Mais n'avait-il pas autrefois, à propos de l'*Histoire des révolutions*, signalé chez lui la tendance à n'être captivé que par le côté esthétique des choses? « Mon esprit fait pour ne croire à rien, pas même à moi (!); fait pour dédaigner tout, grandeurs et misères, peuples et rois, a nonobstant été dominé par un instinct de raison qui lui commandait de se soumettre à ce qu'il a reconnu de beau : religion, justice, humanité, égalité, liberté, gloire[2]. »

En vérité, ne serait-on pas tenté d'appliquer, — toutefois dans une mesure restreinte, — à Chateaubriand ce qu'il a dit de Louis XVIII : « Il est à craindre que la religion ne fût pour le *roi très chrétien* qu'un élixir propre à l'amalgame des dogmes de quoi se compose la royauté[3]. » Pour Chateaubriand, la religion, — ou le catholicisme, — et la légitimité s'amalgamaient très étroitement, et ne s'est-il pas dépeint lui-même dans un mot : « Il n'y a jamais eu d'être à la fois plus chimérique et plus positif que moi[4]. »

* * *

A propos de la *Vie de Rancé*, le dernier ouvrage (1844) publié par M. de Chateaubriand, — livre qui ne m'a pas fourni un mot à citer, — M. Vinet écrivait : « Nous demandions au vieillard quelques-unes de ces paroles qui ne sont pas encore du ciel, mais qui ne sont plus de la terre ; il nous les devait. Il y a des paroles sérieuses dans le livre, mais ce n'est pas

[1] *Mémoires*, X, p. 298. — [2] *Ibid.*, etc., V, p. 173.
[3] *Mémoires*, II, p. 216. — [4] *Ibid.*, III, p. 124.

un livre sérieux. A défaut des paroles que nous n'entendrons plus, puisse le silence être béni[1]. » Chateaubriand n'avait écrit la vie du célèbre abbé de la Trappe que pour obéir à un vœu de son directeur de conscience. Ce n'était donc qu'une œuvre de pénitence et de décadence. L'auteur avait soixante-seize ans et il était malade. Mais les *Mémoires d'outre-tombe*, cet ouvrage favori du « grand désabusé de toutes les vanités excepté de celle de la gloire[2], » ces *Mémoires* auraient-ils répondu à l'attente de Vinet s'il avait pu en prendre connaissance ? C'est douteux. On y rencontre bien de temps à autre, — comme nous l'avons vu, — telle parole qui semble être l'expression d'une foi plus spirituelle, celle-ci entre autres : « L'idée chrétienne est l'avenir du monde.... Je ne trouve de solution à l'avenir que dans le christianisme[3], » mais cela ne dit rien de bien précis quant à Chateaubriand lui-même.

On sait comment Chateaubriand essayait de distraire et de consoler sa morose vieillesse en cultivant l'amitié de Mme Récamier, la belle amie de Mme de Staël. L'Abbaye-au-Bois, qui vient de disparaître, était située au no 16 de la rue de Sèvres. C'était une grande maison entre cour et jardin, autrefois habitée par des religieuses, mais où des dames âgées ou isolées trouvaient à louer des chambres ou des appartements. C'est là, dans un salon devenu fameux, que trônait M. de Chateaubriand. Chaque jour, à la même heure, l'auteur d'*Atala* arrivait pour se reposer auprès de Mme Récamier des agitations de sa vie politique, pour se soustraire un moment à sa mélancolie habituelle. Mme Récamier seule parvenait à le *désennuyer*. Il considérait ses visites quotidiennes à l'Abbaye-au-Bois comme un avant-goût du ciel. « Dieu, dit-il, en me donnant ces heures de paix, me dédommageait de mes heures de trouble ; j'entrevoyais le prochain repos que croit ma foi, que mon espérance appelle (1839)[4]. »

[1] Vinet, *Etudes sur la littérature française*, I, p. 630.

[2] De Lescure, *Chateaubriand*, p. 187. — [3] *Mémoires*, etc., XI, p. 486.

[4] *Mémoires*, etc., VIII, p. 270.

VIII

Je ne saurais mieux, me semble-t-il, terminer cette étude sur Chateaubriand qu'en empruntant à M. Guizot la caractéristique que, avec l'autorité qui lui appartenait, il a tracée du grand écrivain dont il avait été jadis l'admirateur passionné.

« Comme ambassadeur à Londres, M. de Chateaubriand ne se plut pas longtemps et ne pouvait guère se plaire dans sa nouvelle mission ; il avait besoin de régner dans une coterie et d'y vivre sans gêne en même temps qu'adoré.

» Lancé au loin dans le monde, presque au sortir de l'enfance, M. de Chateaubriand a parcouru toutes les idées, tenté toutes les carrières, aspiré à toutes les gloires, épuisé les unes, touché aux autres, rien ne lui a suffi. « Mon défaut ca- » pital, — a-t-il dit lui-même, — c'est l'ennui, le dégoût de » tout, le doute perpétuel. » Etrange disposition dans un homme voué à restaurer la religion et la monarchie ! Aussi la vie de M. de Chateaubriand a-t-elle été un contraste et un combat perpétuel entre ses entreprises et ses penchants, sa situation et sa nature. Ambitieux comme un chef de parti et indépendant comme un enfant perdu, épris de toutes les grandes choses et susceptible jusqu'à la souffrance pour les plus petites, insouciant sans mesure dans les intérêts communs de la vie, mais passionnément préoccupé, sur la scène du monde, de sa personne comme de sa gloire et plus froissé des moindres échecs que satisfait des triomphes les plus éclatants. Dans la vie publique, plus jaloux de succès que de pouvoirs, capable, dans une grande circonstance, de concevoir et de mettre hardiment à flot un grand dessein, mais incapable de pratiquer avec énergie et patience dans le gouvernement une politique bien liée et fortement suivie. Il avait une sympathique intelligence des impressions morales de son pays et de son temps, plus habile pourtant et appliqué à leur complaire pour avoir leur faveur qu'à les diriger vers de sérieuses et durables satisfactions. Grand et noble esprit qui,

soit dans les lettres, soit dans la politique, connaissait et savait toucher les cordes élevées de l'âme humaine, mais plus propre à frapper et à charmer les imaginations qu'à gouverner les hommes et avide sans mesure de louange et de bruit pour satisfaire son orgueil, d'émotion et de nouveauté pour échapper à son ennui [1]. »

J'arrête ici cette série d'études, mais il me semble qu'une conclusion générale s'impose et je vais m'efforcer de répondre à cette légitime exigence.

[1] Guizot, *Mémoires*, etc., p. 250, 260, 261.

REVUES

Zeitschrift für Kirchengeschichte.

XXVIIIe vol., 4e livraison.

Dräseke : Sur Grégoire de Nysse. — *Dietterlé :* Les « Summae confessorum ». (Fin.) — *Fueter :* Les premiers Jésuites à Florence. — *Sommerfeldt :* Deux prophéties d'un intérêt historique relatives à l'an 1538. — *Lehmann :* Georges Witzel à Béat Rhénan. — Nouvelles. — Bibliographie.

Rivista cristiana.

Janvier 1908.

G. R. : Notre vingt-cinquième année. — *G. Luzzi :* L'heure présente et l'horizon latin. — *E. Giampiccolli :* Les idées religieuses de Giosuè Carducci. — *G. Luzzi :* Lord Kelvin. — *U. Janni :* Le catholicisme rouge (de G. Prezzolini). — *T. André :* Soleil caché ou soleil luisant? (Jos. X, 12-13). — *** Lettres à un jeune homme. I. — Pages homilétiques : *E. B.* La 1re épître de Pierre analysée. — *G. Luzzi :* Ps. LV, 22. — Luc VII, 36-50 (d'après Saurin). — *U. Janni :* Chronique du mouvement religieux. — Extraits de revues et de journaux. — Bulletin bibliographique.

Février 1908.

E. Bosio : L'histoire des patriarches et la critique. — *G. E. Meille :* Réminiscences bibliques dans la « Nave » de Gabriel d'Annunzio. — *E. Senarega :* La valeur christologique de la « Confession de Pierre ». — *** Lettre à un jeune homme. II. — *G. Luzzi :* Signes des temps. — Pages homilétiques : *G. Luzzi :* La sanctification. — *E. B. :* La 1re épître de Pierre analysée (suite). — *P. Zimmermann :* Luc XII, 49. — *S. Cellérier :* 2 Tim. IV, 7, 8. — *C. Blech :* Eph. V, 14. — *G. R. :* Prédicateurs et auditeurs. — *G. Luzzi :* Miss Clementine Guthrie. In memoriam. — *U. Janni :* Chronique du mouvement religieux. — Extraits de revues et journaux. — Bibliographie.

Schweizerische theologische Zeitschrift.

1re livraison, 1908.

Ernest Wipf : La religion de Gottfried Keller, son développement et son essence. — *L. Schmid :* La conscience. — Dr. med. *Kielholz :* Le suicide au point de vue psychiatrique. — *L. Köhler :* Petites contributions à l'étude des LXX. — Bibliographie.

2e livraison.

(Consacrée au centenaire d'Alexandre Schweizer.)

P. Schweizer : La conception religieuse de l'histoire du monde. Etude de philosophie de l'histoire. — Bibliographie.

ZEITSCHRIFT DES DEUTSCHEN PALÄSTINA-VEREINS.

XXVIIIe volume, livraisons 1 à 3.

(Avec 2 tables et 111 illustrations.)

Le comte E. de Mülinen : Contributions à la connaissance du Carmel. II.

MITTHEILUNGEN UND NACHRICHTEN D. D. P. V.

1908. No 1.

P. Thomsen : Les fouilles anglaises en Palestine. I. Tell el-hesi (Lakhish ?), d'après les relations de W. M. Flinders Petrie et de F. J. Bliss. — *G. Hübscher :* Une suite de la Bibliographie palestinienne (années 1895-1904, par P. Thomsen). — Communications diverses. — Nouvelles de la Société. (Assemblée générale de Bâle.)

No 2.

Eberhard : « Chaluka » et réforme de la « Chaluka ». — Demande (concernant les Juifs espagnols en Palestine). — Communications diverses. — Nouvelles.

No 3.

S. Klein : Le nom hébreu de la plaine « baṭṭōf ». — *Comte E. de Mülinen :* Voyage du Carmel à *Nābulus* et retour. — Extraits de journaux. — Communications et nouvelles.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN.

Première livraison, 1908.

Strunk: La sacrificature en chef dans l'Ancien Testament. — *Berbig :* Spalatiniana (suite). — *Preusz :* Que signifie, dans la réponse « sans cornes » de Luther à Worms, la formule « Convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente ? » — *Scholz :* Eglise et communauté dans la doctrine de la rédemption de Schleiermacher et dans celle de Ritschl. — *Kalweit :* L'apriori religieux. — Bulletin.

Seconde livraison.

Baumann : Le roi Saül. — *Soltau:* L'origine du quatrième évangile. — *Loofs:* L'évangile de la Réformation et le temps présent. — *Berbig:* Spalatiniana (fin). — *Bohatec:* La méthode de la dogmatique réformée. — *Kamphausen :* Jér. XXXV, 2 et 1 Rois III, 21. — Bulletin : *H. Gressmann :* Réplique à F. Giesebrecht (au sujet de son compte-rendu de « L'origine de l'eschatologie israélite-juive »).

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Première livraison, 1908.

Scheel: La psychologie religieuse moderne. — *Hunzinger:* « Apologétique » et « Intuition chrétienne de l'univers ». (Réponse au Dr Rade.) — *Joh. Müller:* L'amour chrétien selon Sören Kierkegaard. — Thèses et antithèses de *Vorbrodt* (Psychologie religieuse comme méthode et objet de la « dogmatique »); *Holl* (Encore la doctrine de la justification); *Stephan* (Réplique au précédent); W. *Herrmann* (La façon vieille-orthodoxe et notre façon de comprendre la religion); *Rade* (Ce que le Dr Stange enseigne au sujet du miracle).

Seconde livraison.

Dörries: La réforme de la cérémonie de la confirmation. — *Mülert:* L'accueil fait à la dogmatique de Schleiermacher. — Thèses et antithèses de *Ritschl* (Eclaircissements postérieurs concernant les thèses sur l'idée des dogmes et la tâche de la dogmatique); *Herrmann* (Réponse); *Häring* (L'infinité de Dieu); *Rade* (Ce que le Dr Stange enseigne au sujet du miracle, fin). — *Eichhorn:* Aphorismes sur l'histoire des dogmes.

Revue internationale de théologie.

Janvier-Mars, 1908.

Menn: Dr Wilh. Tangermann. In memoriam (all.). — *G. Moog:* Jean van Neerkassel (suite, all.). — *E. Michaud:* La papauté romaine d'après le pape Gélase. — *Le même:* Le « Traité de l'eucharistie » de Pellisson. — *Menn:* P.-F. Knoodt écrivain (suite). — *A. Kiréeff:* Le futur concile de l'Eglise de Russie. — ***: Questions anglicanes. — *E. M.* Variétés: Le témoignage de la foi rendu par les évêques et les fidèles. — Ad intra et ab extra. — Aveux importants de quelques théologiens ultramontains. — *E. M.* Correspondance: La Réforme catholique en France. — Bibliographie. — Chronique théologique et ecclésiastique.

Neue kirchliche Zeitschrift.

Janvier 1908.

L. Ihmels: Comment conserver l'héritage de la Réformation et le rendre fructueux pour le temps présent? — *Th. von Zahn:* Données topographiques de l'évangéliste Jean (la ville d'Ephraïm XI, 54). — *Nestlé:* La synopse eusébienne des Evangiles. — *Rob. Schlegtendal:* La protection de la religion dans le code pénal de l'Empire allemand. — *E. Bröse:* « Gœthe en conversation ». (A propos de l'ouvrage publié sous ce titre par Franz Deibel et Fréd. Gundelfinger.)

Février.

Nestlé: La synopse eusébienne des Evangiles (suite). — *Wilhelm Caspari:* Fille héritière et lévirat dans Ruth IV. — *J. Kübel:* Syllabus et Encyclique. — *Bezzel:* Wilhelm Löhe. Un mot de souvenir à l'occasion du 21 février 1908.

Die Studierstube.

Chaque livraison mensuelle renferme, sous le titre: « Pour la table de travail », des revues bibliographiques, et, sous la rubrique : « De toute sorte de champs de travail et de bataille », des extraits de divers périodiques sur les questions du jour.

Janvier 1908.

La Rédaction (*Julius Bœhmer*) : Coup d'œil en arrière et en avant. — *Ad. Risch:* Luther comme initiateur à l'intelligence historique de l'Ecriture sainte. — *Henduck* : La vérité et l'Eglise. — *Reuter:* « Etudes psychiques » (compte-rendu de la revue « spiritiste » publiée sous ce titre). — *J. Bœhmer:* Revue de travaux récents sur l'Ancien Testament. — *K. Hesselbacher*: John Ruskin.

Février.

Trois grandes puissances dans la vie du chrétien. — *B. Weiss*: Etude des évangiles et pratique pastorale. — *Risch:* Luther comme initiateur à l'intelligence historique de l'Ecriture sainte. II. — *Reuter:* Echec des tentatives d'union (ecclésiastique). — *Meyer:* Synode général extraordinaire.

Mars.

Plans d'avenir. — *Riemer:* Sociétés pastorales au moyen âge. — *Risch:* Luther comme initiateur à l'intelligence historique de l'Ecriture sainte. III. — *Kuhnke:* Le nœud de la question sociale. — *Pasig:* Jésus ami de la nature. — *Wallis:* Commerce sexuel et moralité. — *Pommer:* Coup d'œil ecclésiastique. — En Orient I.

Revue d'Histoire ecclésiastique (de Louvain).

Janvier 1908.

E. Tobac: La δικαιοσύνη Θεοῦ dans Saint-Paul. — *Franz Cumont:* Une inscription manichéenne de Salone. — *R. P. L. Gougaud:* L'œuvre des *Scotti* dans l'Europe continentale (à suivre). — *A. Fierens:* La Question franciscaine. Le manuscrit II, 2326 de la Bibliothèque royale de Belgique (suite). — *Th. Heitz:* Les sources de deux lettres attribuées à Saint Ignace de Loyola. — *L. Willœrt:* Négociations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays Bas catholiques (1598-1625). Intervention des souverains anglais en faveur du protestantisme aux Pays Bas (suite). — Comptes rendus. — Chronique. — Bibliographie.

LA PHILOSOPHIE DE LA VALEUR CHEZ SOCRATE ET PLATON [1]

PAR

CHARLES WERNER

M. Gourd a démontré que la méthode est différente dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de la valeur. Dans l'ordre de l'être, la connaissance procède par induction : elle va du particulier au général. Dans l'ordre de la valeur, la connaissance procède par déduction : elle a son point de départ dans un principe général posé *a priori*.

Cette remarque profonde nous semble devoir éclairer certains points capitaux dans les doctrines de Socrate et de Platon.

I

On s'est étonné de l'insuccès auquel paraît avoir abouti l'effort philosophique de Socrate. Socrate a constamment cherché à définir les notions d'ordre moral, telles que la justice, le courage, la piété. Or nous ne voyons pas, ni dans Xénophon ni dans Platon, qu'il y ait réussi. Ou ses recherches n'aboutissent pas, ou elles aboutissent à une conclusion insignifiante, comme à cette définition de la justice : l'observation des lois établies.

Comment expliquer cet insuccès ?

Aristote nous dit que Socrate, voulant déterminer l'essence des choses, inventa la méthode scientifique qui consiste dans

[1] Communication faite au 3me Congrès international de philosophie (Heidelberg 1908).

l'induction et la définition. Mais cette méthode, Socrate l'applique à l'ordre de la valeur. Le témoignage d'Aristote n'est pas moins formel sur ce point. Socrate, nous dit-il, ne s'est occupé que des questions morales, et pas du tout des choses de la nature. Or les questions morales rentrent dans l'ordre de la valeur. Socrate emploie l'induction pour déterminer la notion d'une valeur générale par rapport à laquelle il puisse apprécier les valeurs particulières.

On sait, en effet, comment Socrate procédait. Il prenait pour point de départ un certain nombre d'exemples de la chose à définir et s'efforçait, par comparaison, d'en dégager les caractères communs. Puis, ayant inventé une formule générale, il considérait le plus grand nombre possible des cas particuliers compris dans cette formule, modifiant la formule si elle ne s'accordait pas avec tous les cas considérés. En d'autres termes, Socrate employait l'induction pour trouver une définition commune à un groupe d'actions réputées bonnes ou mauvaises. — A vrai dire, l'induction socratique est d'une espèce particulière. Elle ne vise qu'à retrouver un concept supposé latent dans l'esprit. De là la maïeutique. Mais, en fait, elle forme ce concept. Car la notion générale n'est pas donnée toute faite dans la conscience. Si elle n'est pas posée *a priori*, elle est obtenue par induction. Or Socrate ne procédait évidemment pas *a priori*, puisque la définition générale qu'il propose est fondée sur la considération des cas particuliers. La méthode socratique se réduit donc à l'induction.

Certains historiens ont loué Socrate d'avoir employé l'induction dans les questions d'ordre moral. Et l'on a fait remarquer que la méthode socratique est encore de nos jours fort en honneur.

Mais, si l'on admet les principes d'où nous sommes parti, on dénoncera dans cette méthode le vice capital du socratisme. On dira que Socrate a employé l'induction dans un domaine où l'induction ne s'applique pas. Et l'on expliquera de la sorte l'insuccès que nous avons signalé.

En effet, procédant par induction, Socrate n'arrive pas à

poser un principe de valeur par rapport auquel il puisse définir les valeurs particulières.

Socrate d'ailleurs semble avoir reconnu que sa méthode ne lui permettait guère de poser un principe qui régisse l'ordre entier de la valeur. Il paraît craindre de s'élever à une généralité plus large que celle offerte par des notions comme la justice, la piété, le courage. Son induction s'arrête d'elle-même à un certain degré de généralité. Elle ne se juge pas capable de poser un principe universel. Comme Aristippe lui demande s'il connaît quelque chose de bon, Socrate répond : « Me demandes-tu si je sais quelque chose de bon pour la fièvre? — Non. — Pour les maux d'yeux? — Pas davantage. — Pour la faim? — Pas encore. — Si tu entends quelque chose de bon qui ne soit bon à rien, je ne le connais ni n'ai besoin de le connaître. »

Pourtant Socrate, en dépit de ses réticences, devait essayer de poser un principe universel auquel il pût rattacher toutes les valeurs particulières. Cherchant à dégager le caractère commun à toutes les actions bonnes, il identifia le bien avec l'utile ou l'agréable. Ainsi s'explique l'importance qu'il accordait aux définitions. Estimant que le bien se confond avec l'agréable, Socrate ne séparait pas la science de l'action : préférer sciemment l'action mauvaise à l'action bonne est tout aussi impossible que préférer le désagréable à l'agréable. Par suite, le vice se confond avec l'erreur. Il suffit de savoir ce qu'est la justice ou le courage pour être juste ou courageux.

Or ce principe universel auquel aboutit l'induction socratique est très insuffisant. — On a fait remarquer que la notion d'utilité n'a pas, chez Socrate, cette signification excessivement générale d'après laquelle toute espèce de bien, comportant évidemment quelque avantage, se confond avec l'utile. Socrate donne à la notion d'utilité le sens précis qu'elle a dans l'acception vulgaire. — Cependant est-on bien sûr que Socrate échappe entièrement au reproche d'avoir fondé sa doctrine sur une pure et simple tautologie? La notion d'utilité n'a chez lui, comme dans l'acception vulgaire, un sens précis que lorsqu'on détermine ce sens pour chaque

cas particulier, Mais Socrate, voulant faire œuvre philosophique, devait, malgré qu'il s'en défende, chercher un principe universel. L'identité qu'il établit entre la science et la vertu montre bien qu'il a considéré d'une manière tout à fait générale la notion d'utilité ou d'agrément. Cette notion, il l'obtient par une induction généralisatrice, éliminant de la notion d'utilité tout ce qui en particularise l'application. Et sans doute il fait subir à la notion d'utilité une certaine élaboration, distinguant entre l'utilité ou la jouissance qui vient du hasard et ne dure pas et l'utilité ou la jouissance qui est assurée et constante. Mais il n'arrive pas de la sorte à donner à la notion générale d'utilité un contenu suffisant. L'induction socratique aboutit à une notion, sinon vide de sens, du moins singulièrement appauvrie et bien incapable d'assurer un fondement solide à la déduction.

Voilà pourquoi Socrate ne réussit pas à donner des définitions convenables. Car les notions qu'il cherche à définir rentrent dans l'ordre de la valeur et ne peuvent être définies que par rapport à un principe de valeur universel. Le principe étant insuffisant, les définitions sont insuffisantes. En fait, Socrate néglige souvent de faire intervenir le principe auquel sa méthode le conduisait. Souvent il s'en tient à une définition conforme à l'opinion vulgaire, sans se préoccuper de rattacher la notion qu'il considère à un principe universel. C'est là le cas de la définition que nous avons citée : la justice est l'observation des lois établies. Ailleurs pourtant Socrate essaie de rattacher la notion qu'il considère au principe universel admis par lui. Les vraies définitions socratiques sont données dans les passages où Socrate explique en quoi telle ou telle vertu comporte de l'utilité ou de l'agrément. La vraie définition socratique de la justice nous est donnée lorsqu'on nous dit que la justice est un moyen de gagner la confiance et l'estime des hommes. Mais la définition reste vague et insuffisante, parce que le principe de valeur est lui-même vague et insuffisant. Socrate ne réussit pas mieux lorsqu'il essaie de faire œuvre philosophique que lorsqu'il se contente de l'opinion vulgaire. De là probablement la sorte

de découragement qui traverse son enthousiasme. Peut-être n'était-ce pas seulement de l'ironie quand il affirmait être lui-même stérile en fait de sagesse.

On comprend dès lors la fortune singulière de la doctrine socratique. Socrate s'était borné à l'étude de la valeur. Mais il avait forgé une méthode ne pouvant s'appliquer qu'à l'étude de l'être. C'est pourquoi les successeurs de Socrate firent rentrer dans les cadres de la philosophie les problèmes, écartés par Socrate, qu'avaient traités les « physiciens », et prétendirent les résoudre par le moyen même de la méthode socratique. De la philosophie anté-socratique, ils gardèrent l'objet, tandis que Socrate ne gardait que l'idée formelle de la science. Et, pour ce qui est de la forme scientifique, ils adoptèrent la forme nouvelle créée par Socrate. C'est dans leurs systèmes que cette forme, enfin appliquée à l'objet qui lui convient, fit triompher le rationalisme. La philosophie de Socrate est grande par les conséquences qu'elle a eues, plutôt que par les résultats auxquels elle-même est arrivée.

II

On peut douter cependant que cette application de la méthode socratique à l'objet qui lui convient se trouve déjà chez Platon. Il semble, au contraire, que Platon ait fait, en sens inverse, la même confusion que Socrate.

Cette vérité que Socrate n'avait pas aperçue, à savoir que la connaissance, dans l'ordre de la valeur, procède par déduction d'un principe *a priori*, est mise en pleine lumière dans le platonisme. On peut même dire que la théorie de l'idée repose tout entière sur elle.

Platon enseigne que la connaissance du général n'est pas fondée sur la connaissance du particulier. Il y a, dans la notion générale, une pureté, un caractère exemplaire, que ne saurait donner la connaissance du particulier. La sensation, qui est la connaissance du particulier, est sans doute indispensable pour éveiller en l'esprit la science, qui est la connaissance du général. Mais la science est indépendante de la sensation. Elle est antérieure à la sensation.

Il peut sembler que Platon ne fait guère ici que reprendre et développer la théorie de Socrate. Nous avons dit, en effet, que la notion générale, pour Socrate, existe de façon latente dans l'esprit. La maïeutique, dont la réminiscence platonicienne ne serait qu'un prolongement, a pour tâche d'éveiller cette connaissance dormante. — Cependant une différence capitale intervient entre les deux doctrines. Etant admis que la notion générale n'est pas donnée toute faite à l'esprit, on y parvient ou par l'induction ou par la méthode *a priori*. Socrate, nous l'avons dit, procède par induction. Il prend son point de départ dans les cas particuliers. Une fois la formule générale inventée, il la confronte encore avec les cas particuliers, la modifiant quand elle ne s'accorde pas avec eux. Au contraire, Platon procède *a priori*. Selon lui, la connaissance du général n'a pas à s'occuper de correspondre exactement à la connaissance du particulier, car elle présente des caractères que ne saurait donner la connaissance du particulier. La connaissance du général n'est pas fondée sur la connaissance du particulier. C'est l'inverse qui est vrai : la connaissance du particulier est fondée sur la connaissance du général.

Tel est, en effet, le rapport que le *Phédon* établit entre la connaissance du général et la connaissance du particulier. Platon ne se contente pas d'affirmer que la connaissance du général est indépendante de la connaissance du particulier. Il affirme que la connaissance du particulier dépend de la connaissance du général. Non seulement la science ne dépend pas de la sensation, mais la sensation n'est rendue possible que par une science préexistante. Ce n'est pas parce que nous connaissons les choses particulières que nous formons la notion générale exprimant les caractères communs à ces choses : c'est parce que nous avons la notion générale que nous connaissons les choses particulières. En un mot, la connaissance procède toujours par déduction : elle va de haut en bas, du général au particulier.

De là découle la théorie de l'idée.

Platon n'évite pas le réalisme, cher à la pensée grecque. Il confond l'objet de la science avec la réalité. Or l'objet de la science, comme Socrate l'a montré, c'est la notion générale, c'est l'idée. Par suite, l'idée est une réalité. Elle est une réalité indépendante de la réalité sensible, puisque l'objet de la science, qu'elle représente, est indépendant de l'objet de la sensation. La réalité qui est l'objet de la science est posée *a priori* au-dessus de la réalité qui est l'objet de la sensation. Et, de même que la connaissance sensible suppose la connaissance scientifique, de même la réalité sensible suppose la réalité supra-sensible. En correspondance avec la déduction qui s'exerce dans l'ordre de la connaissance se trouve la déduction qui s'exerce dans l'ordre de la réalité. Le particulier, qui constitue la réalité sensible, emprunte ce qu'il possède d'existence au général, qui constitue la réalité supra-sensible.

On peut donc soutenir que la théorie de l'idée illustre une des thèses principales de la philosophie de la valeur. En fait, Platon, héritier de Socrate, se meut principalement dans l'ordre de la valeur. Les notions qu'il considère de préférence sont les notions d'ordre moral. L'idée suprême est l'idée du bien. Mais Platon a reconnu le vice de la méthode socratique. Il a fort bien vu que la connaissance, dans l'ordre de la valeur, va du général au particulier, non pas du particulier au général. Ce n'est pas parce que nous connaissons les choses bonnes que nous avons l'idée du bien ; c'est parce que nous avons l'idée du bien que nous connaissons les choses bonnes. Il y a dans le principe de valeur un caractère exemplaire qui ne saurait provenir des valeurs particulières. Le principe de valeur n'est pas connu par induction : il est posé *a priori*. Et c'est de ce principe *a priori* que sont déduites les valeurs particulières. Telle est la grande vérité qu'exprime la théorie de l'idée.

Il n'en reste pas moins que Platon applique à l'ordre de l'être une méthode qui ne doit s'appliquer qu'à l'ordre de la valeur. Platon étend indifféremment à toutes les notions gé-

nérales le caractère *a priori* qu'il reconnait aux notions d'ordre moral. Le passage entre les notions d'ordre moral et les autres lui est facilité par la considération des notions mathématiques, auxquelles il accordait l'importance que l'on sait. Ces notions, en effet, paraissent comporter, comme les notions d'ordre moral, une pureté, un caractère exemplaire, qui ne se trouvent pas dans les choses particulières. De même que la justice est un idéal que les actions humaines ne réalisent jamais qu'imparfaitement, de même aucune figure sensible ne revêt exactement la forme conçue par l'esprit du géomètre. Platon fut conduit de la sorte à considérer toute notion générale comme le principe *a priori* de la déduction. La théorie de l'idée résulte ainsi d'une double confusion. D'une part, confondant la connaissance dans l'ordre de l'être et la connaissance dans l'ordre de la valeur, Platon pose toute espèce de notion générale comme le principe *a priori* de la déduction. D'autre part, confondant la notion générale, objet de la science, avec la réalité, Platon pose toute espèce de notion générale comme une réalité *a priori* dont les réalités particulières tirent leur existence. Le principe que la théorie de l'idée pose *a priori* comme le principe de la déduction, ce n'est pas seulement un principe de valeur : c'est l'être, c'est la réalité. L'idée suprême, il est vrai, est le bien, principe de valeur auquel sont subordonnées les valeurs particulières. Mais l'idée suprême est aussi la réalité par excellence, à laquelle toutes les autres réalités empruntent leur existence. Socrate traitait la valeur par la méthode qui s'applique seulement à l'être ; Platon traite l'être par la méthode qui s'applique seulement à la valeur.

Peut-on dire au moins, en ne considérant que celles-là d'entre les idées platoniciennes qui rentrent dans l'ordre de la valeur, que Platon a tracé les grandes lignes d'une philosophie de la valeur? En aucune manière. Comme Socrate, Platon ne réussit pas à déduire les valeurs particulières du principe général de valeur. La raison en est que son principe, s'il a le mérite d'être posé *a priori*, est encore moins si-

gnificatif que celui de Socrate. Ce que Platon pose *a priori*, ce n'est pas une définition du bien, c'est tout simplement l'idée formelle du bien. Il explique les choses belles par la beauté, en écartant l'opinion de ceux qui voudraient dire en quoi la beauté consiste. Il avoue d'ailleurs lui-même qu'en procédant ainsi il procède « sans art et peut-être trop simplement ». En effet, c'est trop simple. Ce qu'il faut poser *a priori*, c'est une définition du bien à laquelle on puisse rattacher les biens particuliers. Cette définition, Platon ne la donne pas. C'est pourquoi il échoue dans sa tentative de déduction. Ainsi Socrate posait par induction un principe de valeur, insuffisant il est vrai, mais auquel il pouvait en quelque mesure rattacher les valeurs particulières : on trouve chez lui un principe de valeur, mais pas la méthode propre à la valeur. Au contraire, Platon pose *a priori* un principe purement formel d'où l'on ne saurait déduire les valeurs particulières : on trouve chez lui la méthode propre à la valeur, mais pas un principe de valeur.

Cette confusion entre la méthode propre à l'ordre de l'être et la méthode propre à l'ordre de la valeur que l'on trouve, réalisée en sens inverse, et chez Socrate et chez Platon, disparaît chez Aristote. Aristote, qui appartient à une famille de médecins, s'occupe avant tout d'histoire naturelle et de biologie. Il se place sur le terrain de l'être, non pas sur le terrain de la valeur. Et il n'a pas de peine à reconnaître que la notion générale, dans laquelle, de même que Socrate et Platon, il voit l'objet de la science, est obtenue par une induction ayant son point de départ dans les êtres particuliers. Tombé dans le réalisme, il déclare que ce qui est premier en soi est dernier pour nous. C'est pourquoi il ne pose pas l'idée *a priori* comme une réalité supérieure à la réalité sensible. Il met l'idéel dans le sensible, sans craindre, dans la règle, une disproportion entre les deux termes. Car l'idéel, pour lui, ne se confond pas avec un idéal inaccessible. S'il y a dans les notions de justice ou d'égalité un caractère exemplaire qui ne

se trouve pas dans les choses justes ou égales, le type de l'homme ou du bœuf est réalisé, sauf monstruosité, dans tous les hommes et dans tous les bœufs.

On sait d'ailleurs qu'Aristote n'a pas mis fin définitivement à la confusion qui s'est établie, dès les origines de la philosophie de la valeur, entre la méthode propre à l'être et la méthode propre à la valeur. Cette confusion reparaît, à diverses reprises et sous diverses formes, dans la philosophie moderne.

LE MILIEU GRÉCO-ROMAIN

a-t-il fourni un des éléments constitutifs de la pensée et du caractère de saint Paul [1] ?

PAR

HENRY BERGUER

La personne et la vie d'un homme qui a si puissamment influencé l'histoire de l'humanité doivent être remises à l'étude par chaque génération. La valeur de son être et de sa pensée n'a pu être saisie qu'approximativement par la génération qu'il a imprégnée d'un sens nouveau de la vie. Il a agi sur celle-ci du dehors, comme une force cosmique, qui la débordait, et il l'a transformée intérieurement comme une puissance spirituelle qui ne s'épuise point dans cette transformation. C'est vrai de la première génération chrétienne, et c'est vrai des suivantes. On a même pu constater que la vie spirituelle et la puissance morale d'une génération chrétienne dépendent du rôle que saint Paul (je ne dis pas : le paulinisme) y joue. Il convient donc que chaque génération écoute le sens spécial des paroles que le grand apôtre a pour chacune d'elles. Il me paraît incontestable que si la « fécule hébraïque » de quelques-unes de ses pensées convient peu au pain que nous mangeons, la plupart, et les plus grandes participent à cette extraordinaire et continuelle

[1] Principalement d'après les travaux de Ramsay d'Aberdeen et de Bacon de Yale.

palingénésie des paroles du Maître. Là aussi il y a du pain tombé du ciel, et du pain vivifiant. Seulement chaque âge doit regarder avec ses propres yeux et entendre avec ses propres oreilles. Comme chaque génération, je dirais presque chaque chrétien, doit se faire sa vie de Jésus, chaque génération aussi, chaque chrétien sérieux doit se faire sa vie de saint Paul. Je veux dire surtout par là que les paroles par lesquelles saint Paul s'est efforcé de faire comprendre ses pensées, ses convictions, ses expériences à ceux qu'il avait convertis, et de créer en eux aussi bien une habitude de penser qu'une règle de moralité et de conduite, doivent être reproduites pour chaque génération nouvelle sous la forme qu'elle pourra le mieux saisir. Si notre génération a vu, dans le stade théologique, les diverses péripéties d'un prétendu antagonisme entre Jésus-Christ et saint Paul, et si du haut des tribunes et même des chaires les foules étonnées — étaient-ce des foules? — se sont vu jeter ce dilemme : Ou Jésus ou Paul! je ne crois pas que cet antagonisme et ce dilemme proviennent de motifs purement critiques, mais plutôt de ceci : les pensées de Jésus sont immédiatement intelligibles dans leur forme immortellement claire; celles de l'apôtre sont difficilement intelligibles dans leur forme archaïque et leurs nuances complexes; elles exigent à chaque époque une transcription, une mise au clair. Et depuis trop longtemps on ne l'a pas fait. Chacun peut tirer du puits de Jacob l'eau merveilleusement pure. Au contraire, des outres de Tarse, qui n'ont pas été décantées, c'est un vin précieux qui s'échappe, mais troublé par les lies trop longtemps accumulées.

Je n'ai pas la prétention d'apporter aujourd'hui un travail de cette envergure, mais simplement une contribution à l'un des éléments de ce travail. Des découvertes de détail se sont multipliées ces dernières années dans le champ immense de l'épigraphie, et elles ont permis, dans les domaines de la géographie politique ancienne, de l'administration et de la division provinciale de l'Empire, et de l'organisation interne des cités romaines, des précisions impossibles aupa-

ravant et, dans les domaines de l'histoire et de la pensée antique, des rapprochements qui aident à mieux connaître le milieu où Saul de Tarse a commencé sa vie.

I

Il arrive qu'on revienne par les circuits d'une route lentement explorée à quelque point de vue abandonné pendant un temps, mais qui avait été jadis intuitivement saisi ou aperçu à travers les brumes d'une hypothèse prématurée. C'est ce qui s'est passé pour les influences qui ont concouru à la formation du caractère et des idées de saint Paul. Il fut une époque où, sachant vaguement que Tarse avait été une grande ville grecque et un brillant foyer intellectuel, on tenait pour à peu près évident que ce milieu avait été un des éléments constitutifs du génie du grand apôtre. Mais lorsque la critique se mit à passer les documents et les faits au crible de sa méthode, on abandonna cette hypothèse comme insuffisamment appuyée. Beaucoup de science ramène parfois au point même qu'un peu de science avait fait abandonner. Renan, quand il écrivit *les Apôtres*, décida par quelques affirmations contestables que Paul en tant que Juif n'avait pas pu profiter du milieu très brillant de sa ville natale. Sabatier ridiculise les rapprochements tentés par certains philologues allemands entre le style de Paul et ceux de Thucydide et de Démosthène et affirme que la littérature classique lui est demeurée étrangère. Et sous le porche même de l'admirable chapelle votive que ce théologien a élevée à la pensée de l'apôtre, il a gravé cette affirmation parfaitement nette : « Les origines de la pensée de Paul se trouvent liés à ces trois faits : au pharisaïsme d'où il est sorti, à l'Eglise chrétienne où il est entré, à la conversion par laquelle il est passé de l'un à l'autre. » Aujourd'hui les faits mieux connus, le milieu mieux compris et une étude plus attentive des épîtres nous conduisent à constater une quatrième source des origines de la pensée de Paul, à savoir : Tarse. Les lecteurs comprendront bientôt pourquoi je préfère la désigner sommairement par ce nom géographique.

Avant d'aller plus loin je voudrais montrer la faiblesse de l'argument qui nie *a priori* toute probabilité de la participation de Paul à la culture grecque de sa ville natale, — et *a posteriori* toute existence chez lui de cette même culture à cause de la langue qu'il écrit. Peut-être pouvait-on jusqu'à notre époque, par ignorance de toute psychologie expérimentale, tenir peu de compte de l'importance des premières années dans le développement d'un être humain. Paul disant lui-même devant Agrippa qu'il est venu à Jérusalem dès le commencement de sa jeunesse (ἐκ νεότητος), on en infère légèrement qu'un oriental est un adolescent à douze ans, et que c'est à cet âge-là que Paul quitta les écoles de Tarse pour celles de Jérusalem. Mais un νεανίσκος est un jeune homme autour de la vingtième année plutôt qu'un éphèbe. C'est pour s'asseoir aux pieds de Gamaliel que Paul vint à Jérusalem. S'asseyait-on dès l'enfance aux pieds d'un si illustre docteur? Supposant même que le jeune Tarsien ait quitté aussi jeune sa ville natale, il n'en reste pas moins que cette ville a été son milieu pendant au moins ses douze premières années. Chacun sait maintenant que ce que l'on assimile de son milieu pendant ces années-là est aussi considérable qu'indélébile. Or la plus nombreuse portion des habitants de Tarse à cette époque étaient des Grecs. Il est établi que le goût des lettres était très répandu dans cette ville, et qu'aucune cité de l'Empire, non pas même Athènes et Alexandrie, n'était aussi riche en écoles. Est-il probable que le fils d'une famille distinguée (nous montrerons que tel était le cas), d'une famille de bourgeoisie romaine, ait été systématiquement tenu à l'écart de toute culture grecque et de tout contact avec les enfants de la plus forte fraction de la bourgeoisie urbaine? Renan s'appuie sur un passage des *Antiquités* pour affirmer que les Juifs fréquentaient rarement les établissements d'instruction profane. Mais on sait qu'un passage de Josèphe n'est pas une parole d'Evangile. Et ce qui pouvait être observé en terre palestinienne pouvait fort bien, et même fort probablement, être abandonné en terre

païenne. C'est en repassant la frontière qu'on essuyait la poussière de ses pieds. D'ailleurs n'est-il pas plus ou moins admis aujourd'hui que les représentants de plusieurs des nationalités présentes à la Pentecôte, et celles de ces régions précisément, parlaient le grec ou des dialectes plus ou moins hellénisés? Est-ce pour rien qu'on nommait ces juifs-là hellénistes? Mais il y a autre chose, et ici c'est le progrès des connaissances philologiques qui nous apporte un argument. Pour montrer l'absurdité qu'il y a à se représenter le jeune Paul fréquentant les écoles grecques de Tarse, — Renan, s'appuyant sur un passage de la *Vie d'Apollonius*, par Philostrate, affirme que les écoles de Tarse les plus célèbres étaient des écoles de rhétorique. Or, pour qui étudie les discours de Paul, il n'y a aucun doute qu'il ait été précisément à une très bonne école de rhétorique. Mais Renan, négligeant d'apercevoir que Paul a pu fréquenter d'autres écoles que les plus célèbres, déclare que la première chose qu'on apprenait dans ces écoles de rhétorique, c'était le grec classique, et qu'il n'est pas croyable qu'un homme, qui aurait pris des leçons même élémentaires de grammaire et de rhétorique, ait pu écrire cette langue bizarre, incorrecte, si peu hellénique de tour, qui est celle des épitres de Paul. Son grec, dit-il, était celui des juifs hellénistes, un grec chargé d'hébraïsmes et de syriacismes, qui devait être à peine intelligible pour un lettré du temps. Je pense qu'il faut entendre : pour un lettré grec. Et tout cela est absolument juste, mais ne porte pas comme argument. Qui a jamais cru que Paul écrivait pour des gens de haute culture? Qui a jamais pensé qu'une ville, où florissait une culture, mais à des centaines de lieues de la Grèce, parlait la langue d'Aristote ou de Platon? Dans quelle ville et quelle nation la langue de l'Université est-elle celle du peuple? Or Paul a écrit pour le peuple. Et c'est ici que l'argument péremptoire nous est apporté par la masse énorme des renseignements philologiques que les papyrus d'Oxyrrynchus et d'ailleurs, et les ostraca, dégorgent continuellement. Depuis longtemps le peuple des contrées hellénisées ne parlait plus le grec clas-

sique, si tant est que jamais il l'eût parlé. Comme les Suisses Allemands actuels, quelques-uns apprenaient peu ou prou la langue authentique à l'Université, mais comme eux ils parlaient entre eux et écrivaient les uns pour les autres le bâlois, le zurichois, le bernois de leurs provinces. Une κοινή, ou plutôt des κοιναί s'étaient formées partout où l'hellénisme s'était implanté, et celle langue-là n'avait plus avec le grec classique qu'une ressemblance verbale. C'est cette κοινή que le jeune Saul a apprise dans les rues et dans les écoles élémentaires de Tarse, et c'est celle qu'il a écrite, — et sans doute voulu écrire, — pour le nombre immense de ceux qui la comprenaient. J'ajoute que j'ai remarqué, dans les assez nombreuses inscriptions grecques, découvertes récemment en Phrygie, en Galatie et dans les provinces voisines, et dont certaines datent du premier siècle, une déformation et une décadence de la langue très apparentes; là aussi, c'est de la κοινή plus que du grec.

II

Après la langue, on s'appuie sur la pensée même de Paul pour montrer qu'elle ne doit rien à la culture gréco-romaine. Ici encore, nous pouvons prendre comme point de départ les affirmations de Renan, parce qu'on les croit encore concluantes en pays de langue française, parce qu'elles sont toujours claires, et qu'elles sont très souvent fausses. Renan montre que les citations de Ménandre, d'Epiménide, et d'Aratus ou Cléanthe, échappées à la plume de Paul ou à lui attribuées par l'Epitre à Tite et par le rédacteur des Actes sont d'insuffisants témoignages d'une culture classique de l'apôtre. Cependant l'une d'entre elles le fait voir familier avec ce qu'il y a de plus essentiel et de plus profond dans la pensée de l'hellénisme. Mais Renan va plus loin et déclare que « sa doctrine ne trahit aucun emprunt direct fait à la philosophie grecque.» Sa doctrine! Certes pas! Mais s'il avait dit : « sa pensée ! » Emprunt direct! il va sans dire que non. Mais n'y a-t-il pas d'autres modes d'imprégnation ou d'in-

fluence que l'emprunt direct? Et Renan clôt la discussion par ces remarques : « Sa façon de raisonner est des plus étranges. Certainement il ne savait rien de la logique péripatéticienne. Son syllogisme n'est pas du tout celui d'Aristote. » En effet! et je ne crois pas que jamais personne l'ait prétendu. La logique de Paul est d'une autre essence que celle d'Aristote, et son réalisme est aux antipodes de celui de Platon. Les idées platoniciennes, sauf à Alexandrie, subissaient alors une éclipse. Les péripatéticiens enseignaient encore, puisque Cicéron en avait eu un comme précepteur de son fils, mais ils ne comptaient plus de maîtres de premier rang. D'ailleurs le berceau de ces grandes écoles était déjà loin dans le passé. Mais il en était une autre dont l'âge d'or était moins distant. Si à cette heure l'écho du pas d'Aristote au Lycée allait s'affaiblissant, si les jardins d'Académus étaient peuplés d'ombres, beaucoup de disciples se promenaient encore sous les colonnades du Portique. La philosophie de Zénon avait vieilli moins qu'aucune autre. Le maître avait eu des disciples dignes de lui et fidèles à ses idées. Il en avait à l'heure même de grands dans le monde grec et dans le monde romain; il en devait avoir encore longtemps. Ceci prouve la vitalité de ses idées, à l'époque dont nous parlons. Notons comme un fait réel, dont nous ne savons pas les conséquences, qu'un des disciples immédiats de Zénon, Chrysippe, était de Tarse, et enseigna en Cilicie deux siècles et demi avant l'ère chrétienne. Ce qu'il importe plus de marquer, c'est que, malgré la déviation qui entraîna trop de stoïciens au suicide, cette philosophie a été de beaucoup, pendant plusieurs siècles, la plus forte moralement. Et de toutes, c'est celle qui a le moins connu d'alliances néfastes, de transformations hybrides et de décadences. A peine si, au pire moment de l'Empire, — comme au moyen-âge les débauchés demandant à expirer sous un froc de moine, — quelques hommes du monde essayèrent de couvrir leur épicurisme du manteau de Zénon. A part ces exceptions, l'idée de la vie et le sens de la vie demeurèrent les mêmes jusqu'au bout; les derniers stoïciens

valurent les premiers. Ils se drapèrent jusqu'au bout dans le magnifique manteau dont ils n'apercevaient pas les irrémédiables déchirures, et le dernier qui le revêtit en fit la plus noble, mais la plus mélancolique des toges impériales. Le caractère du stoïcisme, c'est sa tendance pratique, son énergie morale, son sens de la vie. Ce n'est pas, comme les autres systèmes grecs, essentiellement une connaissance. La recherche du vrai a un but pratique, un τέλος, et c'est la vie. La vertu pratique, qui consiste à bien vivre, est la vertu capitale, et la vertu théorique, bien penser, penser vrai, n'est que le moyen d'y parvenir. Dieu est identique au cosmos, mais le cosmos est un être réel, un dieu vivant qui connait les choses, règle les destinées, nous aime et veut notre bien. Les stoïciens attribuaient à l'Etre infini l'amour providentiel et, quoique panthéistes, d'un panthéisme qu'on appellerait de nos jours moniste, ils possédaient pourtant déjà quelque chose du théisme, et se séparaient nettement par là des épicuriens et des péripatéticiens. Ce qu'il y a de plus faible dans le système, c'est la pensée. Son essence inconsciente, c'est une religion ; en fait, les stoïciens ont introduit le monothéisme dans le monde gréco-romain. Et tout l'effort du système a été une organisation éthique de la vie au prix même des plus grands sacrifices. Seulement le système était tel qu'il ne sortit guère de la classe lettrée. Le stoïcisme tel quel ne pouvait être populaire.

III

Je voudrais montrer maintenant où il me semble que la pensée stoïcienne a servi à l'apôtre de moule, pour y jeter, d'une manière intelligible au monde gréco-romain, ses expériences nouvelles et ses convictions. C'est le cas, par exemple, de la grande conception paulinienne de l'humanité nouvelle, de l'humanité en Christ, comme d'un organisme unique, comme d'un tout. Ceci n'est, en aucune façon, une idée juive. Même là où l'universalisme prophétique est le plus pur, la distinction subsiste entre le peuple et les goïm. Ce sont

deux unités; l'une devra un jour dominer pleinement sur l'autre. Mais je ne crois pas que l'idée du retour à l'homogène de ces deux hétérogénéités-là ait jamais abordé un cerveau hébreu. Or ceci est une idée stoïcienne. Sénèque écrit : « Tout ce que tu vois, cet ensemble dans lequel il y a des choses humaines et des choses divines, est *un*. Nous sommes membres d'un vaste corps. La nature nous a faits parents, puisqu'elle nous a crées de mêmes choses et en vue des mêmes fins. La nature m'ordonne de secourir *les hommes*, et, qu'ils soient libres ou esclaves, qu'ils soient de libre naissance ou de naissance servile, que leur liberté soit leur droit ou qu'elle leur ait été conférée, qu'importe ! Partout où il y a *un homme*, il y a place pour faire le bien. Cette âme peut appartenir aussi bien à un chevalier romain qu'à un affranchi, ou à un esclave. Qu'est-ce qu'un chevalier romain? un affranchi? un esclave? Un nom qui a son origine dans l'ambition ou dans l'injustice. » Et Lightfoot a raison quand, après toute une série d'exemples tirés de Sénèque et de ses prédécesseurs en cosmopolitisme stoïcien. il pose cette question : « Paul ignore-t-il toutes ces illustrations stoïciennes lorsque la vision d'un organisme social plus haut et plus pur se dresse devant lui, celui « où il n'y » aura plus ni Juif, ni grec, ni esclave, ni libre, ni » homme, ni femme, et quand la révélation s'impose à lui de » la cité éternelle, qui n'est pas faite de mains d'hommes? » N'y a-t-il pas là une frappante coïncidence de termes, d'autant plus frappante sans doute qu'ils habillent des idées à certains égards bien différentes? » Le cosmopolitisme, l'unité humaine, c'est la dernière chose que Paul aurait pu apprendre de son milieu juif; c'était une chose demeurée étrangère même aux Douze. Et pourtant c'était une réalité intégrante de l'esprit de Christ. Paul a le mérite, mieux! Paul a le charisme de remplir d'une vie impérissable, donc de réalité, ce qui n'existait dans le stoïcisme que comme un idéal vide. Et la vie qu'il y introduit, c'est cette mise volontaire au service des autres, qui lie la gerbe de l'organisme nouveau, c'est la loi et la vie du chrétien.

On peut remarquer aussi que les philosophes stoïciens et les cyniques, de Diogène à Epictète, ont été des prêcheurs, ont fait appel sans cesse à cette loi qui est écrite sur les tables de chair du cœur, et ont cru à la prière au Dieu unique comme à l'allié de l'homme dans les luttes contre la faiblesse de la chair. Peut-être n'est-il pas superflu d'indiquer que, de toutes les grandes philosophies de cette époque, c'est le stoïcisme qui a le cachet le plus oriental et qui compte le plus de représentants orientaux de naissance.

On peut remarquer encore que le discours à Athènes jusqu'au verset qui parle de Jésus, de la résurrection et du jugement, pourrait être sorti de la bouche d'un prédicateur stoïcien de Tarse ou d'ailleurs. Enfin *il faut* constater que c'est aux stoïciens que Paul a emprunté son grand terme de συνείδησις. Mais il y a plus. Si Philip. III nous déclare que la passion dominante de la carrière pré-chrétienne de Saul a été la poursuite de la justice, le VIIe chapitre des Romains montre le dernier terme d'un conflit interne où ce chercheur de justice se trouve plongé par des circonstances qu'il nous a appris à considérer comme providentielles. Il est allé de Tarse à Jérusalem, et il y est allé pharisien de la stricte observance, décidé à poursuivre et à atteindre cette justice de la Loi, plus précieuse pour lui qu'aucun trésor terrestre. Or, pourquoi ne peut-il parvenir à une satisfaction parfaite, comme les autres pharisiens, par l'obéissance scrupuleuse à la loi morale et cérémonielle, intensifiée encore par les mérites spéciaux que confèrent l'aumône, le jeûne et la prière? Eh bien! c'est ce que le chapitre VII nous dit. Paul ne peut pas se contenter de ces exigences extérieures. Cela vient-il d'un sens moral inné, donné, et unique? Etait-il un apax parmi les pharisiens? N'est-il pas plus conforme à ce que nous connaissons de la psychologie, et plus conforme aussi aux méthodes providentielles de Dieu, de voir Paul rougir intérieurement, en constatant que l'idéal moral des rabbis de sa nation est moins élevé que celui des prédicateurs stoïciens de sa patrie? En tous cas, la manière dont

Saul, avant sa conversion, se représente les exigences de la loi morale, est caractéristiquement stoïcienne. La Loi pour lui, à cette heure, semble se concentrer dans le dernier commandement. C'est à celui-là qu'il court tout droit, et qu'il reste. Et c'est le commandement exprimé en langue grecque. Ce sont les Septante qu'il a en mémoire, et là encore il y a un fort argument en faveur du rôle du grec dans sa première éducation. Ce dixième commandement, c'est le seul qui ordonne la conquête de soi-même : « οὐκ ἐπιθυμήσεις. tu ne désireras pas. » Nous trouvons donc dans le dramatique exposé moral, dans le raccourci expérimental de ce merveilleux et effrayant chapitre, que pour Paul, le point saillant, c'est l'idéal même du stoïcien, c'est la victoire sur le désir indigne. Ce qu'il écrit, c'est ceci : « Sans la loi, je n'aurais pas connu le péché ; car je n'aurais pas connu le désir mauvais, si la loi n'avait pas dit : « Tu ne désireras pas. » Mais le péché, saisissant l'occasion, a introduit en moi par le canal du commandement toutes sortes de désirs. Car sans loi, le péché, est mort, inerte. Jadis je vivais à l'écart de la loi, puis j'ai découvert que le commandement qui m'a été donné pour me faire vivre, m'a détruit. » Pourquoi en est-il là? parce que ce qu'il y a en lui lui défend de se laisser apaiser par ce qui satisfait le pharisien ordinaire. La συνείδησις lui défend toute paix parce que « la loi est spirituelle, et que moi, je suis charnel, vendu à l'esclavage du péché ». Et l'amertume de la mort, — non pas de la mort terrestre, — mais la mort désespérante de l'âme, voilà ce que Saul de Tarse trouvait au bout de ce chemin de justice, si fidèlement suivi, au prix de tant de sacrifices. « Tout pour obtenir la vie éternelle! » Ç'avait été son cri. Et la réponse, c'était la mort, la mort amère, la mort sans espérance, la mort éternelle. N'est-ce pas pour cela que, dans les Cor., il a appelé la loi « un ministère de mort, un ministère de condamnation? »

Il y a, dans cette mortelle angoisse dépeinte dans ce VIIe chap. des Romains, un sentiment du péché nouveau, parce que plus profond. Il y a une désespérance plus fondamentale, plongeant ses racines dans une plus puissante connaissance de

l'humanité, que celle qui conduisait les paysans de la Galilée, les publicains et les pécheurs au baptême de Jean-Baptiste. Or le cri qui monte de l'agonie de cette grande âme, de cette agonie avant toute influence chrétienne, c'est le cri de ce qu'il y a de plus profond dans l'humanité, et c'est le cri qui, jusqu'à lui, n'avait été poussé que par des stoïciens, c'est la révolte angoissée de l'esprit contre ce « corps de mort, » mortel héritage de la race.

On peut encore montrer que, dans les épîtres christologiques, Paul a utilisé une terminologie et des images tirées des mystères du polythéisme, et que les philosophes et, parmi eux, les stoïciens, avaient employées comme lui. On ne peut pas comprendre autrement l'origine d'expressions comme θεὸς σωτήρ, ou « le mystère de Christ », et d'idées comme l'union à travers le baptême avec la mort de Christ, ou comme le « revêtir l'homme nouveau ». On ne les conçoit que lorsqu'on se rend compte que Paul utilise, pour bâtir l'édifice chrétien, les matériaux qui sont à la disposition de ses auditeurs, c'est-à-dire les idées qu'ils possèdent et les formules qui leur sont familières.

Il n'y avait aucun autre moyen de prêcher l'Evangile dans ce milieu ; il fallait utiliser ces idées et ces mots. Et si même cela eût été possible, c'eût été faire fi de ces germes de vérité que Dieu avait lui-même semés, comme une semence d'attente, dans des millions d'âmes qui cherchaient la vérité en tâtonnant dans les ténèbres du paganisme et qui aspiraient à la délivrance du péché et de la mort [1].

Mais je n'insiste pas, par ce qu'ici Paul ne décrit pas son état d'âme avant sa conversion, et que ses longs séjours au milieu de populations imbues de diverses philosophies,

[1] On peut dire qu'autant Paul déteste le paganisme, autant il aime l'hellénisme. Il lui doit sa psychologie, ses interprétations allégoriques de l'Ancien Testament, sa conception des rapports de la chair et de l'esprit, ses éléments de l'unité humaine (σαρκικός, ψυχικός, πνευματικός.) Sa philosophie vient en partie de la Weltanschauung du milieu païen dans lequel il a vécu, et je ne doute pas que les hautes aspirations du stoïcisme n'aient écarté bien des obstacles et ôté bien des préjugés sur la route où il avait commencé à marcher en strict pharisien.

avaient dû le familiariser avec des conceptions dont on n'a pas le droit de faire remonter l'influence au premier âge de sa vie.

IV

Je propose donc de substituer à l'affirmation de Sabatier, que j'ai transcrite au début de ce travail, une autre affirmation, que j'ai défendue jusqu'ici comme une hypothèse déjà plausible à la lumière des faits dès longtemps connus, et dont il me semble que des faits plus récemment connus, et d'autres mis en meilleure lumière, viennent justifier la validité. Voici cette affirmation :

Deux principales influences ont présidé, avant sa conversion, au développement du caractère et des idées de saint Paul, l'influence gréco-romaine et l'influence pharisienne. Et j'ajoute immédiatement qu'il n'y a aucun doute qu'il était particulièrement fier et conscient de la seconde. Dès l'enfance le grand but de la vie a été, pour lui, « la justice de la Loi. » Son orgueil intime était d'être un Hébreu, fils d'Hébreux, de la tribu de son homonyme Saül ; en religion, un pharisien de l'ordonnance la plus stricte ; quant au zèle, férocement intolérant vis-à-vis de ceux qu'il considérait comme des blasphémateurs de la Loi ; et en ce qui concerne l'obéissance à cette Loi, sans faute.

Pourtant il y eut chez lui autre chose. Dès les premières années aussi une autre expérience commença et ne cessa de s'affirmer. Paul était né, son enfance s'était passée à Tarse en Cilicie. On voit, dans les Actes, que Paul avait conscience du renom de sa ville natale et le mettait en avant avec une patriotique fierté. Ce n'est pas involontairement qu'au tribun qui l'arrête, il dit, non pas, : « Je suis citoyen romain, » mais : « Je suis citoyen de Tarse. » Mais c'est tout récemment que les études, patiemment poursuivies, sur les inscriptions et les monnaies et appuyées par des voyages scientifiques ont, en corroborant les données clairsemées des écrivains anciens (Strabon, etc.), permis de constater le rôle considérable joué par cette cité aussi bien avant qu'après Jésus-Christ et l'apti-

tude unique de cette ville à préparer le grand missionnaire chrétien en pays païen. Les découvertes purement scientiques ont quelquefois d'admirables résultats religieux. Et c'est le cas ici : ce qui sort des médailles et des pierres gravées, c'est presque la démonstration du rôle providentiel joué, par cette ville de Cilicie, dans la propagation du christianisme. Je crois qu'il n'est pas exagéré de dire, en se fondant sur les découvertes récentes, que l'homme parfaitement apte à faire accepter le christianisme au monde gréco-romain, au monde occidental, ne pouvait être formé qu'à Tarse. C'est, en effet, la seule ville où les croyances de l'Orient[1], les convictions de la synagogue juive, les idées grecques et les conceptions romaines se soient rencontrées, aient vécu lontemps ensemble, et se soient interpénétrées sans s'amalgamer. Or on ne peut gagner un monde qu'en le comprenant. Quand on songe à Matthieu, ou à Jacques, ou même à Pierre vis-à-vis du monde grec, on est convaincu d'emblée de leur inaptitude à y pénétrer. C'était, pour eux, un monde fermé, et qui ne pouvait que rester fermé. Il faut une intelligence de ceux que l'on veut gagner, et il faut une sympathie intelligente pour ceux que l'on veut transformer ou guérir. Les apôtres de Judée ne l'avaient pas et ne pouvaient par l'avoir. Paul l'a eue, et il l'a eue à cause du milieu dans lequel il était né et où ses premières années s'étaient passées. Et il y a là, pour des chrétiens, une confirmation éloquente de la vraie providence de Dieu, de la manière dont le Père, qui veut le salut, prépare lui-même, dans le silence, les circonstances qui rendront ce salut possible. Le problème, c'était : comment cette puissance de salut, déposée dans ce minuscule pays d'Orient, enfermée dans la gangue des intransigeances juives, pourrait-elle être communiquée au grand monde païen occidental, au monde cultivé et corrompu, réfractaire à l'Orient et aux intransigeances juives. Et la solution divine, — et toute simple (comme toutes les choses divines) du problème, — ce fut la naissance du Juif Paul à Tarse. J'ose ajouter que, dans ma

[1] C'est à Tarse que les Romains sont entrés en contact avec le Mithriacisme

conviction, c'est ce qui justifie et explique aussi les visions que Paul a eues du Christ vivant. Il ne devait pas et ne pouvait pas voir Jésus à travers les yeux des disciples de Judée.

Aura-t-on remarqué, en lisant les Romains, que Paul a eu l'intuition de toute cette sagesse du plan divin du salut? Et dans l'introduction de sa Lettre aux Galates, — cette merveilleuse préface de la plus admirable lettre qui ait jamais été écrite, — il donne une esquisse historique de sa propre vie, à une heure où il peut regarder en arrière avec l'expérience de toute une carrrière déjà et avec cette puissance intime d'une conviction corroborée par les faits et qui lui permettent une vision plus claire du passé et de sa valeur. Il décrit les principales étapes de sa vie à partir du commencement. Pour lui les erreurs, les ignorances sont rentrées dans la pénombre, sans doute parce que la conversion a neutralisé leurs conséquences. Ce qu'il se rappelle, ce sont les moments de sa vie où la connaissance de la vérité et le vrai sens des choses ont grandi en lui. Les nombreuses années pendant lesquelles il a joué un rôle juif militant, l'âme, en apparence, enfermée dans le cercle des aspirations et des idées juives, il les résume en une courte phrase, et il passe à l'événement qui a fait époque dans sa carrière, au vrai début de sa vraie vie. « Quand, dit-il, Celui qui m'a choisi dès le sein de ma mère et qui m'a appelé, par sa grâce, jugea bon de me révéler intérieurement son fils pour que je fusse son évangéliste parmi les païens. » Ici, comme partout, Paul insiste sur la parfaite liberté de Dieu dans le choix de ses agents. Mais il n'admet, dans ces choix, rien d'arbitraire, rien que l'homme soit inapte à saisir. Le choix que Dieu fait de lui n'est que le dernier acte d'une série de faits lentement préparés par lui, voulus par lui. Déjà avant sa naissance, Paul a été choisi et mis à part pour devenir l'apôtre des païens. Et quand le moment fut venu, la révélation eut lieu, et le plan de Dieu devint conscient dans le cœur, l'intelligence et la conscience de l'homme. Ce ne fut pas le choix soudain et imprévisible d'un instrument humain. Ce fut l'aboutissement d'une préparation qui avait commencé avant que l'homme fût né, et

de laquelle il fut d'abord inconscient, si insconscient qu'il dépensa d'abord toute son énergie à la combattre. Et c'est seulement plus tard, qu'en repassant sa vie, il put voir toutes les étapes de ce développement et y constater la volonté de Dieu et sa patiente préparation des moyens de réaliser son plan.

Si nous essayons de transcrire ces affirmations religieuses dans les termes de l'histoire, cela veut dire que la famille, le milieu et l'éducation de Paul ont été préparés avec la parfaite prescience d'un plan divin, de façon à rendre cet homme apte à devenir l'apôtre des païens. Et les faits maintenant connus corroborent cette prescience et cette préparation. Il y avait *un* peuple, *une* ville et *une* famille où l'apôtre pouvait naître. La nation, c'était la nation juive. Mais la famille ne pouvait pas être palestinienne, elle devait être tarsienne. Evidemment il n'y avait qu'un Hébreu, fils d'Hébreux, qui pût être l'apôtre de la foi juive élevée à sa perfection. Mais il fallait qu'il fût né et élevé au milieu des païens, qu'il fût citoyen d'une cité païenne, et un membre de cette aristocratie conquérante des Romains, qui régnait alors sur toutes les villes de la Méditerranée. L'apôtre des païens devait être un juif, un citoyen de Tarse, et en même temps un Romain. C'est là ce que Paul veut dire, c'est ainsi qu'il voit l'histoire, c'est ainsi qu'il en expérimente le sens divin, la conduite divine.

Et pourquoi Tarse devait-elle être le berceau du Juif capable de devenir le missionnaire du monde païen ? Parce que Tarse était la ville dont les institutions combinaient le mieux le caractère oriental et le caractère occidental. Lorsque la Grèce s'avança avec Alexandre à la conquête de l'Orient, la combinaison de l'oriental et de l'occidental fut essayée dans chaque cité de l'Asie mineure. C'est même là le caractère le plus intéressant et le plus frappant de l'histoire grecque dans les royaumes et les villes d'Asie. Aucune autre ville n'a obtenu un équilibre aussi stable des deux éléments. L'union n'a pas été complète ; l'opposition religieuse était trop forte. Mais Tarse a réussi mieux qu'aucune autre grande ville de cette époque

à produire une société mixte, où la combinaison de l'esprit oriental et de l'esprit occidental a donné quelque chose de supérieur comme pensée et comme activité.

V

Non seulement la ville de Tarse était celle de tout l'empire où la rencontre était la plus féconde entre les idées de l'orient et celles de l'occident; mais là avait agi une personnalité considérable, dont l'influence sur Paul n'a pas pu être nulle. Le grand philosophe stoïcien Athénodore, qui a vécu de 74 avant J.-C. à 7 ou même 9 de notre ère, après avoir été précepteur du futur empereur Auguste, puis son conseiller, était rentré à Tarse, sa ville natale, pour y exercer de hautes fonctions dues à la faveur impériale, et son influence avait transformé la ville, alors aux mains d'une détestable municipalité. Peut-être Paul enfant l'a-t-il rencontré. En tout cas les nobles idées de ce représentant de la plus haute des philosophies païennes devaient dominer encore l'enseignement de l'université de Tarse, et il me paraît incontestable que Paul, qui par son titre héréditaire de citoyen romain, appartenait au plus haut rang social d'une ville impériale de province, fut initié aux idées du philosophe qui avait travaillé avec Cicéron et qui influença Sénèque si profondément. Athénodore était l'élève de Posidonius, le célèbre chef de l'école stoïcienne de Rhodes. Le problème, si souvent reposé, des ressemblances frappantes d'idées et d'expressions entre saint Paul et Sénèque a sans doute sa solution dans le fait qu'Athénodore fut le maître de l'un directement et de l'autre indirectement.

Et ici encore je discerne un de ces éléments providentiels de l'histoire. Il fallait pour porter Christ aux païens du monde gréco-romain un pur Juif; mais pour pouvoir présenter aux païens non pas un Christ sous un masque juif, inintelligible pour eux, mais le Sauveur dont ils avaient besoin et qu'ils pouvaient comprendre, il fallait quelqu'un qui n'ignorât point et qui ne méprisât point les grandeurs de la

pensée païenne. Si le jeune Tarsien a pu passer par l'école des scribes de Jérusalem sans y devenir jusqu'aux moelles un pharisien irréductible, au point de ne pouvoir plus être autre chose; si au jour de la grande rencontre les écailles ont pu tomber de ses yeux, c'est que Dieu l'avait préparé par les influences subies dans son adolescence, — et sans doute aussi par celle de Gamaliel, qui lisait des livres grecs, — à discerner aussi bien les grandeurs que les déficits de la pensée païenne. Nous ne nous représentons pas un Matthieu parlant aux Athéniens. Il faut que le zèle de Paul vis-à-vis des païens ait eu comme cause une sympathie profonde, et je crois qu'il n'y avait alors dans le paganisme que la haute philosophie qui fût digne d'inspirer cette sympathie. Mais elle l'était. Oui! ils devaient apparaître comme dignes de salut, ces penseurs qui avaient une si haute idée du but, une si noble soif de l'atteindre, mais qui étaient engagés sur une voie sans issue. Dieu se sert pour son plan des choses les plus humbles; mais il se sert aussi des plus grandes, — et peut-être aimons-nous un peu trop à l'oublier. Il y a chez Paul combinaison de ce qu'il y a de plus grand chez le prophète hébreu et chez le philosophe grec, pour présenter au Juif et au Grec cet Evangile qui est pour toujours « puissance » de Dieu (pour le Juif), et « sagesse » de Dieu (pour le Grec).

Il est facile de constater combien Paul connaissait le monde païen, et sa pensée, et son état moral. Dans l'épitre aux Romains la vue qu'il expose, c'est que le monde au début n'ignore pas complètement Dieu, le monde a une certaine connaissance de Dieu, de son caractère et de ses rapports avec l'humanité. Mais l'action libre de l'homme a gâté ce bon commencement. La raison de ce mal, c'est l'idolâtrie, qui obscurcit les idées primitives sur la nature de Dieu; et ainsi l'Etre divin est assimilé aux images humaines et animales qui le représentent. L'idolâtrie va de concert avec l'immoralité qui s'accentue et corrompt toute la nature et le caractère tout entier de l'homme (Rom. I, 19 et suiv.).

Mais l'homme n'est jamais si entièrement corrompu qu'un

retour à la vérité soit impossible. Si les hommes le veulent, ils peuvent choisir le bien et repousser le mal (Rom. II, 14 et suiv.). Les païens n'ont pas la Loi révélée aux Juifs; mais il en est qui, par ce qu'il y a de meilleur dans leur nature, agissent d'accord avec la Loi, et se sont une Loi à eux-mêmes. L'effet pratique de la loi se voit dans leur vie parce que la loi a été naturellement inscrite dans leurs cœurs; ils ont un sens naturel de la distinction entre le bien et le mal, et leur conscience travaille d'accord avec cette loi naturelle qui est en eux, les poussant à choisir le bien et les rendant conscients de leur faute, s'ils ont choisi le mal. Ce germe de bien ne manque jamais complètement dans la nature humaine, mais il s'atténue par l'exercice du mal, quand l'homme choisit exprès le mal et refuse d'écouter la voix de Dieu entendue dans son cœur. Cependant, et même quand les choses sont au pire, le sentiment demeure au fond de l'âme corrompue que du bien sortira un jour de ce mal. Nous savons tous que le mal est mal, parce qu'il fait mal, et la souffrance est le berceau de choses meilleures (Rom. VIII, 19-22). Quelle magnifique conviction que celle-ci : « La création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu, pour passer de la servitude de la corruption à la glorieuse liberté des enfants de Dieu! Car nous savons que la création tout entière gémit, elle est dans l'angoisse de l'enfantement, » d'où elle sortira pour parvenir à un état meilleur. Et nous, qui sommes chrétiens et qui possédons déjà en nous les premiers effets réels de l'Esprit saint, cependant nous sommes encore à la fois dans la peine et dans l'espérance de cette délivrance naissante.

Voilà la théorie de saint Paul. Eh bien! nous avons le droit de dire qu'elle fait sauter les bornes étroites du judaïsme. Cette conception des faits humains est d'accord avec ce qu'il y a de plus haut et de meilleur dans la pensée et dans la prophétie hébraïque; mais elle est absolument en désaccord avec l'étroitesse et la dureté des faits juifs de son temps. L'homme qui pensait ainsi n'était plus d'accord avec la pensée du parti juif auquel il avait été inféodé. Il est cer-

tain que Paul n'a pris conscience claire et complète de ces vérités que plus tard. Mais quand il en prit cette pleine conscience, il se rendit aussi compte qu'il y avait longtemps que ces idées étaient là. Les circonstances de son enfance les avaient développées. Il avait vu des païens tous les jours de sa vie, et il avait constaté qu'ils n'étaient pas des monstres, comme le croyaient les zélotes palestiniens, mais des êtres humains. Il avait été avec eux en de telles relations qu'il considéra comme un devoir d'aller à eux et de leur annoncer la vérité qui lui avait été révélée (Rom. I, 14). Il avait appris par expérience leurs aspirations au bien, leur désir du juste, leurs angoisses de conscience après la faute ; il avait vu ces réalités évidentes dans leur nature. Et il avait senti aussi cette étrange, cette intime attente de quelque chose de meilleur, d'une ère nouvelle, d'un Sauveur, d'une incarnation humaine de Dieu sur la terre, qui est une des caractéristiques, — frappante et trop peu remarquée, — de la vie romaine à l'époque même de Paul.

Or c'était dans la religion des Tarsiens que Paul avait pu contempler ces idées fondamentales du bien, encore visibles sous l'amas de folies et d'abominations qui avaient poussé tout autour. C'est de la bouche de quelques-uns des maîtres de l'université, disciples d'Athénodore, qu'il avait entendu, — peut être tout jeune encore, à l'âge des impressions indélébiles, et de nouveau, plus tard, lors de son séjour d'une année après la retraite d'Arabie, — l'affirmation distincte de la différence entre le mal et le bien, et la démonstration philosophique de l'existence en l'homme d'une indestructible faculté de reconnaître le bien. C'est parmi les habitants de Tarse qu'il en avait rencontré quelques-uns qui, « sans avoir de Loi, étaient eux-mêmes une loi pour eux-mêmes, » qui étaient des exemples vivants de la puissance et de la vérité de la conscience. Et c'était dans la philosophie d'Athénodore qu'il avait rencontré ces plaintes contre le triste état où le péché avait réduit le monde et cette conviction exprimée d'un état meilleur de la société humaine.

* * *

C'est parce que Paul connaît les recherches intellectuelles de son temps, c'est parce qu'il connaît le fort et le faible de la philosophie qu'il peut écrire à ses enfants de Corinthe : « Dieu a fait du Christ notre Sagesse, » notre philosophie (car c'est le même mot). Il respecte ceux qui cherchent à comprendre le sens de la vie et l'énigme du monde par le seul enchaînement de leurs pensées ; il les respecte parce qu'il les a entendus proclamer de hautes et nobles pensées, comme il respecte, chez ceux de sa race, les quelques-uns qui cherchent vraiment, par une obéissance de tout leur être à la Loi, à réaliser par leurs œuvres la volonté de Dieu ; et il les respecte, parce qu'il a vu, chez les Juifs comme chez les païens, de grandes actions, quelques belles pages dans quelques belles vies. Mais le reste ! il a vu dans tout ce monde juif et dans tout ce monde païen, le nombre effroyable des pages affreuses dans le nombre effrayant des vies affreuses ; il a vu l'incapacité absolue de la pensée à déchiffrer l'immense problème, et il a vu l'inaptitude foncière de l'existence humaine à réaliser l'exigence de la vie telle que Dieu la veut. Seulement là où la pensée et sa pensée ont échoué, là où la vie et sa vie ont échoué, l'irrémédiable malheur a été bâlayé par une expérience magnifique et féconde.

L'apôtre a vu de ses yeux, à des milliers d'exemplaires, la double faillite contemporaine et de tous les temps : la faillite de la philosophie, de la recherche intellectuelle du sens de la vie, et la faillite de la religion juive, de cette méthode pour produire artificiellement la sainteté ; mais il a vu de ses yeux aussi, il a vu de toute son âme, et il ne cesse de voir de toute son expérience, une victoire qui engloutit ces deux faillites dans son triomphe. Et cette expérience de victoire, il l'apporte, il la crie à ceux qui sont encore tentés de chercher quelques débris de certitude dans le domaine stérile des deux faillites.

VI

Nous ne considérons pas comme une perte de constater que l'écrivain du premier chapitre de la Bible a emprunté à la cosmogonie orientale un peu de l'argile du vase où il a versé la révélation vivante du Dieu créateur.

Nous ne considérerons pas davantage comme une perte de constater qu'il y avait un peu de terreau païen dans le sol où cet arbre admirable, l'apôtre Paul, s'est développé. Nous saisissons quelque chose de l'effort universel de Dieu quand nous voyons ce que le paganisme a produit de meilleur trouver sa place providentielle dans la préparation de l'avenir chrétien. Il est réconfortant de voir dans l'édifice définitif quelques pierres vivantes venues de l'édifice préliminaire dont presque tout le reste a péri, ou est entré *sicut cadaver* dans l'organisme romain. Mais s'il n'en est point ainsi, une terrible énigme reste posée. Si l'idéal païen dans ce qu'il a de meilleur ne s'intégre pas dans la réalité chrétienne, — alors cet idéal, avec sa valeur, avec ses beautés et ses grandeurs, qui ont connu au moins des incarnations individuelles, demeure d'abord posé en face de l'idéal chrétien comme un irréductible rival, et ensuite, dans l'histoire, à l'évolution de laquelle il ne se plie point, comme une sorte de triomphante défaite, dont ni le triomphe ni la ruine ne sont explicables. Dans la conception des faits où le progrès de la conscience nous a conduits, nous ne pouvons plus parler de *splendida vitia* et de *splendida peccata*. Ces vertus furent des valeurs, et ces actions bonnes des actes du Royaume. La constatation de l'influence de l'hellénisme sur saint Paul me fournit une philosophie de l'histoire qui satisfait davantage ma conscience chrétienne, parce qu'elle me montre une histoire humaine qui n'avorte jamais complètement, et un Dieu vivant qui est assis au carrefour des routes historiques et qui tire un parti merveilleusement inattendu des combinaisons fortuites de la nébuleuse primitive.

Nous répondrons donc affirmativement à la question que nous avons posée. Oui ! Le milieu gréco-romain, qui a été le berceau de saint Paul et le théâtre des premières scènes de sa vie, a fourni un des éléments constitutifs de sa pensée et de son caractère. Et nous ajoutons : un des éléments, mais non pas le principal, — un élément important, mais secondaire, un élément qui n'a pas créé la carrière, mais qui l'a orientée heureusement et d'une manière féconde. Mais Paul n'est pas un Grec, Paul n'est pas un helléniste, Paul n'est pas un stoïcien, Paul est pleinement un Juif, et les formes essentielles de sa pensée sont des formes juives. Sa pensée, si haute soit-elle, et si profonde ou même si subtile, n'est jamais essentiellement spéculative ; elle est toujours pratique, elle est directement religieuse, et non pas métaphysique. Et c'est pourquoi elle est devenue une puissance de vie morale, une énergie vivifiante, une δύναμις ζωογονοῦσα, un pragmatisme. Et c'est ainsi que le christianisme a pu subir sans être étouffé les embrassements de la pensée spéculative de l'hellénisme postérieur, et a évité le sort fatal des religions philosophiques de la Grèce et de l'Inde, en maintenant le salut dans la catégorie du *caractère* et en refusant de le laisser tomber dans celle de la *connaissance* spéculative. Malgré ce que peuvent penser les lecteurs superficiels des épitres, l'Hébreu Saul a transmis à l'Occident le message de l'Hébreu Jésus, comme un message de *vie*, et non point comme un message de *pensée*.

LA DURÉE DU MINISTÈRE DE JÉSUS

Etude exégétique et chronologique

PAR

MAURICE NEESER [1]

DEUXIÈME PARTIE

Situation du ministère de Jésus dans l'histoire universelle.

CHAPITRE PREMIER

Le commencement du ministère public de Jésus.

Les données proprement historiques que nous avons sur le ministère de Jésus nous permettent d'en fixer le commencement. Tacite place Jésus sous le règne de Tibère, et, plus précisément, sous l'administration de Ponce Pilate, qui fut gouverneur de Judée de 26 à 36 après Christ (779-789 de Rome[2]). La tradition chrétienne primitive atteste l'exactitude de ces renseignements[3], et l'évangile de Luc nous permet d'en préciser la signification.

Luc III, 1 : « La quinzième année de Tibère César, lorsque Ponce Pilate était gouverneur de Judée, Hérode tétrarque de la Galilée, son frère Philippe tétrarque de l'Iturée et du territoire de la Trachonite, Lysanias

[1] Voir livraison de juillet-octobre 1908.

[2] An de Rome 753.

[3] Cf. Tertullien, *Adv. Judaeos* 8; Clem. Alex., *Strom.* I. 21. 145.

tétrarque d'Abylène; et du temps des grands prêtres Anne et Caïphe, la parole de Dieu fut adressée à Jean, fils de Zacharie, dans le désert. » Comme le remarque Beyschlag[1] la pensée de Luc ne pouvait être de préciser avec un tel scrupule (mit aller Feierlichkeit chronologisch zu bestimmen), l'année du précurseur, pour laisser dans l'indécision celle du messie attendu. L'apparition du Baptiste n'est pour lui au contraire, comme pour Matthieu et pour Marc, comme pour le IVe évangéliste, que le signal de l'entrée en scène de Jésus, par son baptême quelques mois plus tard. La notice présente donc pour notre objet un intérêt capital.

On y a vu, à la vérité, une compilation confuse et sans valeur, et Keim consacre plusieurs pages à démontrer cette thèse[2]. Mais, en dépit de quelques points de détail, le texte est sorti vainqueur de la lutte, et les critiques les plus récents, tels que P.-W. Schmidt[3], Bousset[4], O. Holtzmann[5], qu'on n'accusera pas de conservatisme exagéré, en admettent la teneur générale. Mais la question se pose de savoir si Luc a compté la quinzième année de Tibère à partir de la mort d'Auguste, le 19 août 767 (14 ap. J. C.), ou depuis la corégence à laquelle Tibère fut élevé deux ou trois ans auparavant, à la fin de 764, ou au commencement de 765; question oiseuse, au sentiment de Clemen[6], et sur laquelle aucun doute sérieux n'aurait jamais dû être émis.

La première manière a pour elle l'usage général des historiens romains; c'est un appui sérieux qu'il était à peine besoin d'étayer du texte obscur de Luc VI, 1, comme le fait Sabatier[7]. La quinzième année de Tibère serait alors l'an de Rome 782, et s'étendrait du 19 août 28 au 19 août 29 de notre ère.

Le second terme de l'alternative, que quelques savants

[1] Beyschlag, *Op. cit.*, vol. I, p. 135 — [2] Keim, *Op. cit.*, vol. I, p. 616-620.

[3] *Op. cit.*, vol. II, p. 132. — [4] *Op. cit.*, p. 5.

[5] *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1895, p. 121, cf. aussi Clemen, *Paulus*, vol. 1, p. 388.

[6] *Paulus*, p. 388.

[7] *Op. cit.*, p. 93, d'après Wieseler et Wurm.

passent complètement sous silence[1], mérite quelque attention. Le décret qui conférait à Tibère par arrêt du Sénat et du peuple « dans toutes les provinces et sur toutes les armées un pouvoir égal à celui d'Auguste[2], » a vraisemblablement pu être relaté « dans la source orientale quelconque d'où Luc a tiré sa notice. Comme le fait remarquer Beyschlag, du vivant de Tibère, et dans les provinces éloignées où son autorité avait été solennellement proclamée, dater son règne effectif de la mort d'Auguste pouvait passer pour un crime de lèse-majesté (einen Verstoss gegen seine Majestät) ». Le IVe évangile donnerait à cette vue un appui qu'il faut considérer[3]. A la première Pâque que Jean nous signale, Jésus parle d'abattre le temple et de le relever en trois jours. « Il a fallu 46 ans pour bâtir ce temple, et toi, en trois jours tu le relèveras! » On sait que le temple, ébauché par Hérode, ne fut terminé complètement que peu avant la catastrophe de l'an 70. D'après Josèphe[4], la construction en avait commencé la dix-huitième année d'Hérode, à la fin de 734, ou au commencement de 735[5]. Si donc on suppose, ce qui paraît être l'explication la plus naturelle, qu'au moment où nous transporte ce récit, les 46 ans dont parlent les juifs sont écoulés, on arrive à l'an de Rome 780-781, et dans l'ère chrétienne, à la fin de 27, ou au commencement de 28[6]. Puisqu'il s'agit dans notre évangile d'une fête de Pâques, c'est à-dire d'un printemps, nous devons opter pour le dernier terme de l'alternative.

La quinzième année de Tibère d'autre part, à partir de son avènement à la corégence, nous amène à la fin de 779 ou au commencement de 780 (dans l'ère chrétienne, 26 fin,

[1] P.-W. Schmidt, Bousset, O. Holtzmann.

[2] Suétone, *Vie de Tibère*, 21.

[3] Cf. Godet, *Commentaire sur l'Evangile selon saint Luc*. I, p. 148-149. O. Weiss, *op. cit.*, vol. I, p. 306.

[4] *Archéol.* XV, 11 1; Cf. Bovon, *op. cit.*, vol. I, p. 311; Beyschlag, *op. cit.*, vol. I, p. 137; B. Weiss, *op. cit.*, vol. I, p. 306.

[5] Cf. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, vol. I, p. 301 et 302, note 12. B. Holtzmann, *Neut. Zeitgeschichte*, p. 123.

[6] Cf. Clemen, *op. cit.*, p. 393.

ou 27 commencement). Si le baptême intervint, et personne ne le conteste, quelques mois après l'apparition de Jean et fut l'origine du ministère public de Jésus, nous ne pouvons attribuer à cette origine une date antérieure à l'an 27, et nous arrivons pour la première Pâque que Jésus put célébrer avec ses disciples (celle de Jean II, 13) à celle de l'an 28 (781 de Rome). Le synchronisme ne laisse pas d'être remarquable.

Une confirmation indirecte est fournie par Tertullien et quelques Pères[1], qui placent la mort de Jésus la quinzième année de Tibère d'une part, et, d'autre part[2], sous le consulat des Gemini Rubellius et Fufius. Ce consulat tombe en 782, et il s'agit de la quinzième année du règne de Tibère seul. Si l'on veut lire la même date dans l'indication de Luc (III, 1), il faut se résoudre à ranger dans le cadre de l'année 782, à la fois l'apparition du Baptiste (Luc III, 1), le baptême, le ministère et la mort, toute la vie publique de Jésus. Sans préjuger la question qui fait l'objet même de notre étude, c'est là une entreprise assurément impossible. Quelque rapide succession qu'on établisse entre l'entrée en scène du Baptiste et celle de Jésus, le développement du ministère obligerait à franchir le cadre d'une année et à placer la Pâque de la mort au printemps suivant, en 783. Et c'est en effet la solution qu'adopte P.-W. Schmidt[3], isolé sur ce point.

Ces considérations nous obligent à distinguer entre la corégence Tibère-Auguste et le gouvernement autonome de Tibère, et à voir dans la remarque de Tertullien (chap. 15), et de Lactance une notice indépendante de Luc III, 1. La notice des Pères et celle de Luc appartiennent à des systèmes chronologiques différents. La quinzième année de Tibère, où Jean paraît sur les bords du Jourdain (Luc III, 1), n'est pas la quinzième année de Tibère, où, d'après Tertullien, « Jésus

[1] Tertullien, *Adv. Judaeos* 15 ; Lactance, *Instit.* IV, 10, cités par P.-W. Schmidt, *op. cit.*, p. 131 ; Beyschlag, *op. cit.*, vol. I, p. 138.

[2] Tertullien, *op cit.*, 8.

[3] *Op. cit.*, vol. I, p 132.

subit la passion. » Et, puisque l'histoire nous permet ici de résoudre le différend, nous avons toutes raisons de voir dans le texte de Luc l'année de la corégence de Tibère.

Résumons le résultat de nos recherches : Jean Baptiste paraît la quinzième année de Tibère, à la fin de l'an 26, ou au commencement de 27. Quelque temps plus tard, Jésus se fait baptiser (Luc III, 22 et paral.). Il inaugure son ministère à la fin de 26, ou plus probablement, au cours de l'an 27 (780). Au printemps de 28 (781), d'après Jean II, 20, il assiste, à Jérusalem, à une Pâque, la première selon le IVe évangile. D'après Luc III, 23, Jésus avait environ trente ans lorsqu'il commença son ministère. ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα. Sa naissance, à la fin du règne d'Hérode[1] eut lieu, de l'avis général des critiques, au cours des années 748-749[2]. La première hypothèse, qui fixe le commencement du ministère en 782, oblige à interpréter le ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα au sens large. Jésus aurait eu à son baptême trente-trois ou trente-quatre ans. Mais le vocabulaire de Luc attribue à ὡσεὶ un sens précis[3]. Le récit de la transfiguration est introduit dans Mat. XVIII, 1 et dans Marc IX, 2, par la formule : « Et six jours après. » Luc trahit l'intention de corriger les documents antérieurs: « Il arriva, environ huit jours après » (ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ, IX, 28). Le ὡσεὶ ἀνὰ πεντήκοντα de Luc IX, 15 correspond au simple κατὰ πεντήκοντα de Marc VI, 40. Dans la cour du souverain sacrificateur, le troisième reniement de Pierre intervient, d'après Mat. XXVI, 73 et Marc XIV, 70, « un peu après » le second (μετὰ μικρὸν πάλιν) ; d'après Luc XXII, 59 « environ une heure après » (διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς). Les ténèbres commencent, selon les premiers, « à la sixième heure » (γενομένης ὥρας ἕκτης Marc XV, 33 ; Mat. XXVII, 45) ; pour Luc XXIII, 44, « il était déjà environ la sixième heure, » etc.

Le ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα de III, 23 permet difficilement, en présence de l'usage général du mot dans Luc, une approxima-

[1] Mort en avril 750,

[2] P.-W. Schmidt, *Op. cit.*, p. 132, la fixe en 753. De même R. Steck, *Kirchliches Jahrbuch der reformirten Schweiz*, 1901.

[3] Cf. P.-W. Schmidt, *Op. cit.*, p. 132.

tion de trois ou quatre ans[1]. Si l'on admet le ministère inauguré en 779, à la fin de l'année (an 26), ou au commencement de 780 (an 27), le ὡσεὶ garde sa valeur constante dans le troisième évangile : Jésus, né à la fin du règne d'Hérode (de 748 au printemps 750), avait alors « environ trente ans. »

CHAPITRE II

Position du maximum.

Nous ne nous attardons pas à la thèse d'Irénée, qui prolonge la vie de Jésus jusqu'à cinquante ans, par une exégèse assurément audacieuse de Jean VIII, 57. Le texte de nos évangiles, les données générales de la tradition l'excluent. Mais nos quatre récits sont unanimes à placer la mort de Jésus sous Ponce Pilate, et personne n'a songé à contester ce point, le seul que l'histoire profane ait attesté[2]. Ponce Pilate fut établi gouverneur de Judée en 779 (an 25); en 790 (37), L. Vitellius l'envoyait à Rome pour répondre à diverses accusations des Juifs. Il ne revint plus en Judée : la mort de Jésus, antérieure à son départ, advint donc avant l'année 790.

La considération purement chronologique de nos évangiles nous donnerait dès lors pour le ministère de Jésus une durée minimale de deux ou trois ans, de 779-780 à 782 (années 26-27 à 29) et une durée maximale de 10 ou 10 ans et demi, de 779-780 à 790 (année 26-27 à 37), laissant une approximation possible de 7 à 8 années[3].

La Pâque de l'an 37, la dernière où Pilate et Caïphe exercèrent leurs magistratures, est aussi le dernier terme possible pour la mort de Jésus[4].

[1] Pour O. Holtzmann, *Neut. Zeitgeschichte*, l'approximation est de 2 à 5 ans, p. 123.

[2] Tacite, *Annales*, 15, 44.

[3] Cf. Strauss, *Nouvelle vie*, vol. I, p. 324.

[4] Cf. O. Holtzmann, *Neut. Zeitgeschichte*, p. 127.

CHAPITRE III

Réduction du maximum.

Ce résultat de l'étude formelle des documents évangéliques serait-il le seul possible? Devons-nous en rester-là?

S'il est certain que la vie publique de Jésus a duré plus d'une année, il n'est pas moins certain qu'elle n'a pu se prolonger très longtemps; c'est la conviction inébranlable que procure à tout lecteur attentif la considération des récits évangéliques. Et cette impression, généralement éprouvée, doit correspondre à quelque chose dans la réalité. « Cette vie fut courte, dit Sabatier, elle devait l'être. On ne saurait la concevoir autrement. Ce n'est pas là une poétique conjecture; Jésus lui-même nous le fait sentir dans un grand nombre de discours. » Luc XIII, 31 : « Allez et dites à ce renard, répond Jésus à ceux qui lui dénoncent l'hostilité d'Hérode, voici, je chasse les démons et je fais des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième jour j'aurai fini. Mais il faut que je marche aujourd'hui, demain et le jour suivant. » Ailleurs, la parabole du figuier stérile (XIII, 6): « Voilà trois ans que je viens chercher du fruit à ce figuier et je n'en trouve point. » Ajoutons-y les allusions assez fréquentes aux souffrances prochaines, telles que Marc II, 20: « Les jours viendront où l'époux leur sera enlevé, et alors, ils jeûneront en ces jours-là. » S'il est puéril et téméraire de conclure de tels passages au ministère de trois ans, ils sont sans contredit d'une grande valeur pour le sujet qui nous occupe et font entrevoir, dans la vie de Jésus, la rapide succession des événements, et la marche précipitée vers le dénouement tragique.

Cette impression, il faudrait presque dire cette sensation de brièveté que provoque la lecture des évangiles et que tous les témoignages confirment, à part celui d'Irénée, la chronologie de la vie de saint Paul d'après ses plus récents biographes, nous permet de la préciser. Les plus récents biographes de l'apôtre des païens, en effet, s'accordent à faire re-

monter sa conversion à l'an 30[1]. D'après le livre des Actes (XXIV, 27), Paul était depuis deux ans prisonnier du procurateur Félix, quand Porcius Festus succéda à ce dernier. En quelle année? La plupart des critiques ont admis l'an 60 ou 61[2]. Mais tout un groupe de savants concluent à l'an 54 ou 55, quelques-uns à l'an 56. Ce sont d'après Schürer[3], MM. Kellner, Weber, après Bengel, Süsskind et Rettig, et, tout récemment Blass[4], O. Holtzmann[5] et Harnack. Nous exposons le point de vue d'après ces deux derniers auteurs.

Ni Tacite, ni Josèphe ne donnent sur la succession des procurateurs Antonius Félix, Porcius Festus et Albinus, des chiffres certains. La chronique d'Eusèbe présenterait en revanche « toute l'exactitude désirable » (sie ist von wünschenswerther Genauigkeit). Elle fixe l'entrée en charge de Félix en janvier 50 (ou 51)[6]. La seconde année de Néron (55 ou 56), elle remarque: « Festus succedit Felici, apud quem, praesente Agrippa rege, Paulus apostolus religionis suae rationem exponens vinctus Romam mittitur. » Josèphe nous apporte ici un témoignage à retenir[7]. Félix, dit-il, accusé d'exactions par les juifs, fut tiré de peine par son frère Pallas, que Néron avait alors en grand honneur (*μάλιστα δὴ τότε διὰ τιμῆς ἄγων ἐκεῖνον*). Or, Tacite dit expressément dans ses Annales (XIII, 14) qu'en 55, Néron éloigna Pallas des affaires. En 55, Festus était donc établi en Palestine. Josèphe n'a sur son gouvernement que quelques lignes[8]. Mais les événements qu'il y reporte[9] peuvent avoir occupé l'espace de quelques années aussi bien que celui de quelques mois, quoi qu'en pense Zahn[10]. Il en résulterait pour la vie de Paul, les conséquences chronologiques suivantes[11].

[1] Cf. Bousset, *Op. cit.*, p. 5.

[2] Cf. Zahn, *Realencyclopédie*, 3e éd., article Paulus.

[3] *Geschichte des jüdischen Volkes* ... 2e éd., vol. I, p. 483, — cf. Harnack, *Die altchristliche Literatur*, vol. I, p. 233.

[4] *Acta apostolorum*, 1895, p. 21, cité par Harnack. — [5] *Neut. Zeitgeschichte.*

[6] Harnack., *Op. cit.*, vol. I, p. 234. — [7] Josèphe, *Ant.* XX, 8, 9.

[8] *Bell.* II, 14, 1. — *Ant.* XX, 8, 9 à 11, cf. Zahn, *Op. cit.*, p. 67, ligne 40.

[9] Cf. O. Holtzmann, *Neut. Zeitgeschichte*, p. 128.

[10] *Op. cit.*, p. 67, ligne 40. — [11] O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 132.

A l'arrivée de Festus (55 ou 56), Paul avait passé deux ans à Césarée; l'arrestation remonte donc à 53 (ou 54). Il parvient à Rome au printemps 56 (ou 57), y reste en captivité large jusqu'en 58 (ou 59), puis il disparaît de l'histoire. Avant la première captivité, Paul a passé le printemps 53 (ou 54) à Corinthe (Act. XX, 2). En automne 52 (ou 53), il était encore en Macédoine; le séjour d'Ephèse, qui dura deux ans et demi à trois ans[1], finit en été 52 (ou 53); il avaît donc commencé probablement dans l'automne (49 ou 50). Paul était arrivé à Corinthe au printemps 48 (ou 49).

L'été 47 (ou 48) est occupé par le voyage mentionné Actes 16-17. Au printemps 46 (ou 47), le concile des Apôtres à Jérusalem. Paul avait auparavant passé 14 ans en Syrie et en Cilicie (Gal. II, 1), de 32 à 46 (ou de 33 à 47). L'an 32 (ou 33) il monte à Jérusalem, trois ans après l'évènement du chemin de Damas (Gal. I, 18). Sa conversion remonterait ainsi à l'année 30, ou même à un an plus tôt. Harnack[2] se prononce pour la première hypothèse, Holtzmann[3] pour la seconde. Ces mêmes savants attribuent au ministère de Jésus la durée d'un an Le dernier fait mourir Jésus à la Pâque de l'an 29[3], le premier hésite entre 29 et 30. Pour tous les deux la conséquence s'impose : la conversion de Paul remonte soit à l'année même de la mort de Jésus, soit à l'année suivante.

L'argument capital qu'on fait valoir contre cette conclusion[4], c'est l'impossibilité de faire rentrer dans l'espace de quelques mois les événements qui séparent la mort du Christ de la conversion de saint Paul, et que nous rapportent les huit premiers chapitres du livre des Actes. Mais cette impossibilité prétendue s'est présentée à d'autres auteurs comme une nécessité[5]. Le plus récent biographe de saint Paul[6] s'est rendu aux raisons de Schürer et Zahn et rejette pour la

[1] Act. XIX, 10 : *ἐπὶ ἔτη δύο*; XX, 31 *τριέτιαν*.

[2] *Op. cit.*, p. 236, *237*. — [3] *Op. cit.*, p. 131-133.

[4] Schürer, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1898, 41, p. 21.

[5] O. Holtzmann, *Neut. Zeitgeschichte*, p. 133; Clemen, *Paulus*, vol. I, p. 349.

[6] Clemen, *op. cit.*

succession des procurateurs les données d'Eusèbe[1]; il reporte l'entrée en charge de Festus à l'année 61, ce qui ferait descendre la conversion à l'an 34 ou 35[2]. Mais cet espace, de quatre à cinq ans, nécessaire aux yeux de Schürer à la succession des événements de Actes I-VIII, paraît au contraire à Clemen beaucoup trop considérable[3]. De par sa nature, la conversion de saint Paul, selon lui, doit avoir suivi de près la mort de Jésus. La colonie juive de Damas était très nombreuse. Josèphe raconte[4] qu'au temps de la grande guerre, dix ou même dix-huit mille de ses coreligionnaires y furent égorgés. Une communauté chrétienne dut s'y développer de bonne heure, et l'on a peine à concevoir que le sanhédrin ait toléré, quatre ou cinq années durant, la libre prédication de la messianité du Christ. Clemen relève entre autres un texte significatif et trop négligé (Rom. XVI, 6) : « Saluez Andronicus et Junias... qui jouissent d'une grande considération parmi les Apôtres, et qui même ont été dans le Christ avant moi ». Si quatre ou cinq années séparent la conversion de saint Paul de la mort de Jésus, cette dernière affirmation de l'apôtre, et l'insistance qu'il y apporte ne s'entendent point : *οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν χριστῷ*. D'autres, et de nombreux apôtres devaient partager ce privilège avec Andronicus et Junias. Enfin, il convient de considérer que les apparitions du Christ ressuscité, dans la tradition synoptique[5], ne se prolongèrent pas au-delà de la Pentecôte. Paul identifie sa vision à celles dont les Apôtres ont été favorisés ; il y insiste pour défendre la légitimité de son apostolat (1 Cor. IX, 1) : « Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur? » Et la façon dont il en parle au chapitre XV de la même lettre aux Corinthiens (XV, 5) interdit de la séparer des précédentes par un trop long intervalle. Clemen[6], qui s'est arrêté pour la mort de Jésus à

[1] *Op. cit.*, vol. I, p. 386.
[2] Cf. *Realencyclopedie* de Hauck, 3me éd., p. 68.
[3] Cf. Clemen, *op. cit.*, vol. I, p. 349 et suivantes.
[4] Cf. *Bell. jud.* II, 20, 2; VII, 8, 7, cité par Clemen.
[5] Cf. Actes I, 3. — [6] Cf. Bousset, *op. cit.*, p. 6.

l'an 30, fait remonter la conversion de l'apôtre à la fin de la même année, au plus tard à l'an 31, et, pour parvenir avec Festus à Césarée en 61, il n'hésite pas à intercaler entre la fin du séjour à Ephèse et l'emprisonnement de l'apôtre (en 59) un voyage missionnaire de trois à quatre années en Epire et à Nicopolis[1].

Dès lors, la question du procuratorat de Festus mise à part, et qu'on adopte sur ce point la chronologie de Oscar Holtzmann (Harnack) ou celle de Schürer (Clemen), il existe d'excellentes raisons pour fixer la conversion de Paul peu après la mort de Jésus, soit en 29 avec O. Holtzmann, soit en 30 avec Harnack, soit en 31 avec Clemen, et nous sommes à même de réduire la durée maximale qu'assignerait au ministère de Jésus l'indécision des évangiles.

La mort ne saurait être antérieure à l'an 29, ni postérieure à l'an 31, et trois solutions demeurent possibles.

I. — De 26 fin (ou 27 commencement), à la Pâque de l'an 31; un ministère de quatre ans, ou quatre ans et quelques mois; latitude permise, nous l'avons constaté, par la tradition synoptique et même par le IVe Evangile[2].

II. — De 26 fin (ou 27 commencement) à la Pâque de l'an 30, un ministère de trois ans, ou trois ans et quelques mois, auquel pourraient s'adapter les données chronologiques du IVe Evangile; s'il est vrai que la Pâque citée Jean II, 13, fut celle de l'an 28[3].

[1] Cf. Clemen, *op. cit.*, p. 400, 406.

[2] Remarquons, en passant, que l'approximation 27-31, au cas où il faudrait voir dans la notice Luc III, 1, l'indication de l'an 29, laisserait encore au ministère de Jésus une durée de deux ans, ou deux ans et quelques mois.

[3] Mentionnons, en faveur de cette solution, le remarquable article de Preuschen: Todesjahr und Todestag Jesu (*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1904), que le professeur Johannes Weiss, dans un cours de l'hiver 1907-1908, n'était pas éloigné d'estimer définitif : Jésus est mort un vendredi, au temps de la Pâque (Mat. XXVII, 62 ; Marc XV, 42; Luc XXIII, 54; Jean XIX, 14, 31, 42). La date de la Pâque juive était déterminée par celle de la pleine lune; les calculs de l'observatoire astronomique de Berlin ont prouvé qu'il y eut pleines lunes le jeudi 6 avril de l'an 30, et le vendredi 3 avril de l'an 33 D'après un texte de Clément d'Alexandrie (Strom. I, 21, 143), Preuschen cherche à démontrer que

III. — De 26 fin (ou 27 commencement) à la Pâque de l'an 29, un ministère de deux ans ou deux ans et quelques mois, interrompu par le supplice, au dire de Tertullien, sous le consulat de Rubellius Geminus et de Fufius Geminus (782 de Rome).

Ce sont là trois solutions possibles, trois hypothèses où les probabilités se balancent, et qu'il serait peut-être sage de considérer comme équivalentes.

Cependant la première nous parait abréger trop l'intervalle nécessaire entre la mort de Jésus et la conversion de saint Paul. Elle nous paraît pour cela la moins probable. Le caractère philosophique, achronologique du IVe évangile n'est pas un appui suffisant pour la seconde. La troisième se recommande par le témoignage d'une ancienne tradition chrétienne, dans le texte de Tertullien. A ce titre, qui est le seul, mais dont il ne faudrait pas méconnaître la valeur, elle nous parait préférable aux deux premières.

L'examen des divers éléments du problème ne nous paraît pas autoriser à une réponse plus précise. Un maximum possible de quatre années, un minimum probable de deux années et quelques mois. Ces limites, nous les avions entrevues à la lecture des documents évangéliques; nous n'avions pu, sans autres garants, en admettre le caractère historique. D'autres chemins nous auront conduits de la certitude pressentie à la certitude motivée. Une approximation subsiste, irréductible croyons-nous, parce qu'elle a sa cause intime dans le caractère d'indécision des renseignements primitifs.

Jésus est mort le vendredi 7 avril 30, 14 de Nizan. Un seul point qui porte au doute, c'est que l'observation empirique à laquelle étaient réduits les juifs ne leur permettait de signaler le croissant que 24 heures après la conjonction effective.

L'ÉTAT ACTUEL DE L'HOMME

tel qu'il ressort du fait religieux.

PAR

CÉSAR MALAN FILS [1]

II

L'homme déchu demeuré capable de devenir semblable à Dieu.

La dernière question qui se pose devant nous est celle-ci : Qu'est-ce qui, dans le fait religieux actuel, tel que nous l'avons défini, est de nature à justifier cette thèse, *que l'homme, créé en vue de l'image de Dieu, et par conséquent capable d'arriver à la réalisation en lui-même de cette image, n'a pas cessé d'être tel après son péché?*

On respire un autre air, on met pour ainsi dire le pied sur les sommets de la vie et de la liberté, du moment où l'on a compris, qu'en dépit de la déchéance que lui a value son péché, l'homme n'en est pas moins demeuré, dans le centre de son être, la créature que Dieu a destinée à avoir part à sa vie dans son royaume éternel, — du moment où l'on a compris qu'encore à cette heure le *caractère* de l'homme, — ce qui le distingue de toutes les créatures qui l'entourent, c'est d'être, grâce à sa nature elle-même, c'est-à-dire en vertu de la volonté éternelle de son créateur, un agent capable de

[1] Voir livraison de juillet-octobre, p. 367.

voir se réaliser en lui-même l'image de ce créateur; de toutes les créatures de Dieu dans le monde qu'il habite, la seule qui soit ainsi appelée, par sa nature originaire, à unir sa volonté avec la volonté divine elle-même; la seule par conséquent dont Dieu ait pu dans ce monde-là revêtir la forme d'existence, à laquelle ait pu être accordée *la permission d'être appelée enfant de Dieu*[1].

Tout alors, dans les faits qui nous ont occupés, se présente sous un autre aspect. L'état actuel d'éloignement et d'égarement auquel l'homme a été réduit par sa désobéissance, n'implique plus à nos yeux un changement définitif et irrévocable dans la nature elle-même. Ce n'est plus une chute sans relèvement, une déchéance qui, par une sorte de prescription, serait devenue un état de choses normal, naturel et sans lendemain. C'est, au contraire, un état qui dès lors nous apparaît comme indigne de l'homme, parce qu'il est opposé à la pensée divine à son égard; c'est pour nous un fait essentiellement anormal.

D'un autre côté, à mesure que nous saisissons plus clairement cette grande vérité que, bien que l'homme mortel ne soit pas à cette heure l'homme vrai, l'homme tel que le créateur l'avait voulu, néanmoins cet homme là, l'homme réellement digne de ce nom, n'a pas cessé d'exister dans l'homme actuel; que Dieu le possède, le retient encore devant lui dans sa volonté éternelle; à mesure que nous arrivons à sentir que *ce que nous serons ne paraît pas encore*, nous comprenons toujours plus que *le Fils de l'homme* représente bien réellement pour nous *l'homme selon le cœur de Dieu*. Si, par amour pour nous, et pour nous révéler, à nous hommes terrestres et déchus, que Dieu nous voit, nous aime et nous désire encore, ce Fils de l'homme a voulu revêtir devant nous notre existence actuelle de déchéance et de mort, il n'en est pas moins demeuré sous nos yeux devant Dieu, dans le centre de la vie de son être, l'homme tel que Dieu l'avait créé; l'être capable de réaliser l'image humaine

[1] Héb. II, 16: « Il n'a pas pris à lui la nature des anges. » Jean I, 12: « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné la permission d'être faits enfants de Dieu. »

du Dieu saint, et par là même capable de vaincre, et en lui-même et pour nous tous, ses frères encore déchus, le péché et la mort qui nous ont envahis.

C'est ainsi que dans sa personne, le Christ, comme Fils de l'homme, nous révèle cette première vérité : que notre chute ne nous a pas encore atteints jusque dans notre nature elle-même; qu'encore à l'heure qu'il est nous n'avons pas cessé, en dépit de notre indignité et de notre profonde misère, de pouvoir devenir ce qu'il est devant nous, l'objet actuel de la dilection du Dieu suprême et celui de ses décrets de grâce.

A ce fait si éclatant qui concerne le Christ lui-même se joint un autre fait qui nous regarde nous hommes déchus, c'est que ce qu'il a voulu devenir, aussi bien que ce qu'il a voulu souffrir, et tout spécialement que sa victoire finale sur le mal et sur la mort, que tout cela a eu lieu non pour lui, chez qui rien ne l'eût nécessité, mais uniquement pour nous. Ce sont donc là des faits qui constituent, pour nous hommes de la terre, la certitude absolue et de l'amour de Dieu pour nous, et d'un salut à venir qui nous restituera ce dont cet amour nous assure de nouveau la possession. Voilà bien la signification pour nous tous de la charité que ce Fils de l'homme nous témoigne de la part de Dieu, et dont sa vie historique nous a laissé la preuve la plus éclatante.

Déjà, à cette heure, en dépit du fait que nous nous voyons actuellement séparés de la source de la vie et de l'amour, en dépit de cet isolement de cœur qui s'appelle notre égoïsme, nous n'en sommes pas moins encore reliés les uns aux autres par une vie commune, grâce à laquelle les joies et les douleurs de chacun arrivent à être celles de tous. Ce seul fait nous amène à comprendre qu'il dit vrai, ce Fils de l'homme saint et normal, lorsqu'il affirme que ce qu'il possède devant nous il le possède pour nous tous, et que le mal qu'il endure sous nos yeux il l'a vaincu pour nous en rendre nous mêmes les vainqueurs.

Nous comprenons alors, les yeux fixés sur sa personne, que notre chute, quelque profonde qu'elle soit, ne concerne jusqu'ici que notre existence historique; et qu'en dépit d'un

égarement qui a envahi jusqu'à nos instincts eux-mêmes, nous n'avons pas encore perdu, aux yeux de Dieu, nous hommes pécheurs et mortels, la capacité « de lui être faits semblables. » Nous arrivons alors à comprendre que, si nous sommes actuellement séparés de Dieu, Dieu, lui, ne s'est pas séparé de nous; que réellement, comme l'affirmait Jésus-Christ au théologien de Jérusalem, *Dieu a tant aimé le monde.*

Telle est la première vérité dont nous devrions ici nous convaincre. Avant « de se lever pour retourner chez son père, » il faut que le fils qui était alors « perdu et mort, » ait ressaisi, *en revenant à lui-même*, le témoignage de conscience qu'il avait jusqu'alors négligé[1]. La première chose, pour le rendre à la vie, c'est que se réveille au dedans de lui la conscience de son origine oubliée.

C'est bien aussi là ce que le Sauveur s'applique avant tout à produire dans l'âme de ses auditeurs. Non pas sans doute qu'il flatte celui dont la volonté est encore sous ses yeux séparée de Dieu. Ce n'est pas sur lui, c'est sur Dieu seul qu'il attache son regard. Mais là, dans la volonté éternelle du Dieu qui l'a créé et qui soutient sa vie, il lui fait entrevoir la lumière qui avait éclairé sa vie avant qu'elle eut été obscurcie par les ténèbres du péché. Il le convainc de ce fait, qu'il est encore devant Dieu, malgré sa déchéance, un être que Dieu avait voulu créer pour qu'il arrivât à réaliser en lui-même son image. Par là ce Sauveur réveille dans cet homme « la conscience de Dieu »; la conscience, jusque-là négligée, de la pensée divine à son égard. Dès lors l'homme comprend que cette idée que son injustice « aurait pu, avant la sentence finale du souverain Juge, anéantir la justice de Dieu, » proviendrait chez lui non pas d'humilité, mais d'un découragement dicté par son orgueil.

Au contraire, du moment où « l'Esprit de vérité » a persuadé à l'homme terrestre et déchu, qu'il est encore devant Dieu son enfant, cet homme se réveille de son péché

[1] Luc XV, 17. Comp. Jean VI, 45.

comme d'un cauchemar. Il se sent alors « saisi de componction, » et les pleurs de sa repentance font éclater la joie des esprits célestes.

Il est un fait de conscience qui est propre à nous faire voir comment, dans notre état actuel, nous pouvons être encore appelés à réaliser l'image et la ressemblance de Dieu. C'est cette faculté que nous possédons tous de faire surgir, à notre gré, au-dedans de nous-mêmes, ces déterminations de volonté qui deviennent ensuite comme des portions intégrantes de notre être. C'est ainsi que nous formons nous-mêmes notre *caractère*, c'est-à-dire ce qui constituera dès lors notre valeur morale. Cette activité, dont nous demeurons responsables, constitue au dedans de nous une initiative qui peut nous donner une idée de l'action souveraine par laquelle notre Créateur peut, lui aussi, donner à notre volonté la direction qu'il avait voulu au jour où il nous créa.

Sans doute, à la différence de cette action divine, l'activité dont nous disposons est renfermée dans des limites infranchissables. Néanmoins, comme le prouve le sentiment de responsabilité qui en accompagne l'exercice, elle n'en constitue pas moins, au dedans de ces limites, une initiative libre et souveraine. C'est là cette *liberté morale*, qu'il faut soigneusement distinguer du degré de liberté que l'homme possède en commun avec les animaux, dans l'activité purement instinctive de son existence terrestre. Le fait est que, à la différence de ce que nous appellerions « la conscience de soi » chez l'animal, l'homme n'a pas conscience de son existence actuelle et terrestre comme de ce qui serait réellement sa vie essentielle et normale. Ce qui peut aussi s'appeler dans l'homme une vie animale ne constitue bien, à ses propres yeux, que le lieu ou le théâtre assigné actuellement au développement de sa véritable vie. Aussi est-ce bien la voix de la conscience de nous-mêmes que tendent à réveiller en nous ces déclarations où l'Ecriture nous répète que la vie terrestre de notre être n'était, à son origine, que le moyen pour nous d'accomplir une tâche spéciale, celle de

relever le monde déchu au sein duquel nous avions été placés. Une fois nanti du « souffle de Dieu », l'homme formé de la terre devait agir sur ce monde-là au moyen des organes temporaires de son corps et de son intelligence. Au lieu de cela il transporte, par sa désobéissance, non pas sa nature, — dont il ne dispose pas, — mais l'activité de sa liberté, vu sa décision réfléchie, dans cette sphère terrestre de son existence qu'il aurait dû rendre immortelle. Au lieu de rattacher à la loi du Souverain ce monde déchu dans lequel il est né à Dieu, l'homme se rattache alors lui-même à ce monde, en détachant sa volonté de la volonté divine. C'est ainsi qu'il devient terrestre et mortel. En rejetant la foi de son cœur en Dieu, et par là même l'obéissance, il cesse de respirer « ce souffle de Dieu », grâce auquel, dit l'Ecriture, *il avait été fait en âme vivante*, souffle dont l'action instinctive avait jusqu'alors constitué pour lui le centre même de sa conscience de soi.

Dès ce moment, cette conscience a perdu chez lui son véritable objet. Aussi voit-on dès lors l'homme « se chercher soi-même » et, parce que cette recherche est toujours plus inutile, se sentir soi-même toujours plus « perdu et mort ». En même temps s'efface au dedans de lui jusqu'au sentiment de sa véritable destinée. Ce dont il a encore conscience comme de sa vie, devient même bientôt à ses propres yeux une existence essentiellement vaine et éphémère. Quant au sentiment d'une vie éternelle ou divine, il ne ressortira plus pour lui — et cela d'une façon purement négative — que de l'expérience de besoins auxquels rien ne répond dans son existence terrestre. Bientôt, à mesure qu'il réussit à imposer silence à ces désirs supérieurs, il devient lui-même de plus en plus la victime vivante de la vanité.

Si donc il y a en effet, à cette heure, un abîme infranchissable entre l'homme et son Dieu, cela ne provient pas, comme pour la plante ou l'animal, d'une différence essentielle. C'est la conséquence d'un éloignement, que la désobéissance de l'homme a fait intervenir entre la direction première de sa volonté et la volonté d'un Père céleste qui,

lui, continue à demeurer la source de sa vie. C'est une séparation, effectuée par l'homme lui-même, entre les préférences instinctives de son cœur et la volonté de cet Etre saint et éternel, qui n'en demeure pas moins pour cela le seul but absolument digne de ses affections, le seul qui réponde réellement aux besoins profonds de sa nature.

Ce n'est donc pas cette nature de l'homme qui est séparée de Dieu. C'est sa volonté qui, bien qu'il soit demeuré, en lui-même, « capable » de la vie divine, a été détournée de sa loi, en conséquence d'une erreur que l'homme aurait dû savoir éviter. Bien qu'il soit devenu, dès ce moment-là, incapable d'un rapport direct et personnel avec Dieu, c'est à Dieu que continuent néanmoins à aspirer les instincts normaux de sa vie inconsciente. L'homme actuel est un être créé pour *devenir comme Dieu*, mais dont la désobéissance a arrêté le développement, en le jetant dans *une voie dont l'issue est la mort*.

Avec cela, si cette distance entre l'homme et Dieu existe du chef de l'homme, l'homme ne l'a pas inaugurée ni pour elle-même et expressément comme telle, ni dans l'intention avouée de se séparer de Dieu. Il n'a pas désobéi dans le but de repousser le commandement comme l'expression de la volonté de Dieu. L'homme est tombé dans la désobéissance parce qu'il a cédé à une convoitise qu'il pouvait et devait dominer[1]. Néanmoins, s'il est sans doute de la sorte arrivé à prèférer sa propre volonté à celle de Dieu, ce n'est pas qu'il ait rejeté d'emblée et repoussé directement ce qui était pour lui la volonté divine. C'est bien parce qu'il a voulu atteindre par sa seule volonté, et en enfreignant la défense céleste, à cette « ressemblance de Dieu » qui devait être la récompense de son obéissance. C'est parce qu'il a voulu arriver, par une voie interdite, *à être comme Dieu*.

Evidemment une séparation d'avec Dieu résultant d'une faute semblable, demeure un incident dans le développement historique de la volonté. Ce n'est pas un fait qui relève

[1] Jacq. I, 14, 15.

directement, chez l'âme qui s'en est rendue coupable, du principe foncier de sa vie. C'est le résultat non pas autant de sa vie elle-même que de la seule activité de sa vie. Aussi bien, si le retour à Dieu de l'homme pécheur implique sans doute la nécessité, pour cet homme, d'une nouvelle direction de volonté; ce retour n'exige cependant pas l'inauguration d'une autre nature, c'est-à-dire la création d'un autre être. Ce sera bien plutôt là, chez un tel homme, *le retour* à ce qui avait été son point de départ, *la conversion* à un état dont il avait sans doute perdu la conscience[1], mais qui n'en demeurait pas moins encore, jusqu'au « jugement » qui doit mettre fin à tout ce qui est temporaire, la nature qu'à assignée à cet homme la « volonté arrêtée » ou le « décret » du Créateur lui-même.

Ce que nous disons-là est si vrai, que ce n'est que dans cet ordre d'idées que nous pouvons chercher la raison d'un fait qui, considéré en lui-même, demeure pour nous une énigme insoluble. Nous voulons parler du fait du *temps*. Bien que le temps soit en lui-même un fait impossible à concevoir et absolument inaccessible à notre analyse, il n'en devient pas moins pour nous, dès qu'il nous est présenté comme le résultat d'un acte créateur de Dieu, un fait non seulement plausible mais absolument indiscutable. En effet, la création du *temps* nous apparaît alors comme l'unique moyen pour que le rapport entre le Créateur et l'homme qu'il a voulu créer libre, ne soit pas définitivement effacé, au cas où la volonté de l'homme viendrait à s'en détacher. Il fallait bien, pour cela, que l'action réfléchie de la liberté humaine ne dépassât pas les limites du *temps*; qu'elle ne fût pas nécessairement la manifestation d'un principe de vie *éternelle*.

C'est aussi là ce qui nous explique comment il se fait que l'Ecriture sainte parle du rapport de Dieu avec l'homme comme existant préalablement à l'apparition du temps, *avant la fondation du monde*, ou *avant les siècles;* et com-

[1] *Le pays éloigné* est celui d'où l'on ne voit plus la maison paternelle. (Luc XV, 13.)

ment elle nous montre le Dieu créateur faisant naître dans le temps l'être libre « de race divine », qui était appelé à réaliser l'image de Dieu. Il fallait que cet être pût subir l'épreuve de sa liberté, sans que cette épreuve constituât pour lui une crise finale et décisive. Il fallait que cette liberté fût de nature à lui permettre de ressaisir lui-même, par le retour de sa volonté à la volonté de Dieu, d'abord, la signification, puis la possession de la vie supérieure, ou éternelle, qui était destinée à devenir la sienne.

Le temps, en effet, non seulement ne constitue pas encore la vie éternelle, mais il est essentiellement impropre à contenir cette vie, ou à en être le théâtre. Non qu'il ne puisse en renfermer le point de départ pour la créature libre aussi longtemps qu'elle retiendrait, au sein de son existence temporelle, cette vie morale qui, seule, est susceptible de devenir éternelle. Le fait est que tant que cela est réellement le cas, l'existence temporelle de cette créature ne comporte pas l'anéantissement ou la mort. Malgré cela, le germe de la mort peut même alors y avoir pénétré. En désapprenant à aimer, en se détournant du seul objet réellement et absolument digne de son amour, l'homme peut s'être rendu incapable de cette vie éternelle dont l'expression est l'amour tel qu'il subsiste en Dieu.

En nous plaçant à ce point de vue, nous comprenons que l'homme déchu peut être amené, — au sein de cette existence temporelle, dans les limites de laquelle il a renfermé sa vie, — ou à séparer positivement le principe même de sa volonté, de la volonté divine, ou bien au contraire à unir lui-même sa volonté à celle de Dieu. Il demeure capable ou de « ressaisir la vie éternelle » ou de s'en priver tout à fait en repoussant délibérément le témoignage par lequel Dieu vient lui-même susciter en lui la reconnaissance[1].

Pour un tel homme, être revenu à Dieu signifiera donc avoir ressaisi la conscience de lui-même dans l'amour de de Dieu pour lui. Or, à cette heure, cet amour est révélé à

[1] Hébr. VI, 4 à 6.

l'homme dans l'action divine que résume l'avènement et le sacrifice du Christ. Pour autant donc qu'il fait de cette action de Dieu l'objet de la foi de son cœur, il se sépare de l'existence exclusivement terrestre et passagère qui, depuis qu'il l'avait choisie, était devenue pour lui la négation du rapport de sa volonté avec cette volonté divine. Etre revenu à Dieu ne signifiera donc pas, pour cet homme, avoir été le spectateur de la naissance, au dedans de lui, d'un être entièrement étranger à ce qui avait été jusque-là l'objet de sa conscience de lui-même. Non ! ce sera après « être mort » à soi-même[1], c'est-à-dire après avoir délaissé ce qui constituait la conscience de sa vie comme d'une existence exclusivement terrestre, devenir le lieu et le sujet d'une naissance nouvelle : être rendu et le témoin et l'agent d'une régénération de son propre être. Ce sera donc bien être revenu à lui-même, être retourné à sa première origine. Ce sera avoir cessé d'être différent de ce que Dieu l'avait voulu. Ce sera, pour lui-même, avoir avidement accepté, avoir ressaisi, ce nouveau commencement de vie que l'apôtre n'hésite pas à désigner par ces mots : *Christ formé en nous*.

Quant un homme en vient ainsi à « saisir la vie éternelle », à « s'emparer du royaume de Dieu[2] », ce n'est pas là en lui l'apparition d'un fait nouveau, à l'égard de laquelle il se serait comporté passivement. Ce n'est pas là, uniquement, au dedans de lui le résultat d'une action étrangère, un fait auquel rien en lui ne l'aurait préparé et qu'il n'aurait qu'à subir. Non ! c'est le résultat d'une action à laquelle son être tout entier s'associe. C'est le résultat au dedans de lui, sinon de l'initiative, du moins de l'activité de son âme, bien que cette activité ait sans doute débuté dans ce cas-là par être purement *réceptive*.

C'est bien de la sorte que l'homme se voit mis de nouveau en possession de ce dont la perte menaçait de le faire périr. Il le doit à l'action première d'un amour qui n'avait jamais cessé d'exister pour lui dans le cœur de son Dieu. Par

[1] Parce qu'on ne peut dire en français : *avoir mouru*.

[2] 1 Tim. VI, 12 ; Mat. XI, 12.

l'obéissance de sa foi à ce Dieu, qu'il avait jusque là méconnu ou vainement cherché à connaître, il pénètre alors dans une vie dont il avait toujours plus ou moins ressenti l'absence, dans un royaume éternel dont il s'était toujours plus ou moins senti exilé. A cette heure il se voit introduit dans une sphère d'activité qui deviendra toujours plus pour lui celle de sa vie elle-même. Il se voit rendu à sa « patrie, » ou à sa « maison paternelle ». Et il saisit là dedans le résultat de ce qui a été avant tout pour lui une œuvre de Dieu. Il sent toujours plus profondément que son âme, après avoir été ainsi aimée avant qu'elle se réveillât à son existence temporelle, est maintenant appelée à renaître à sa vie éternelle en se détachant de cette existence rendue mortelle par le péché.

Et tout cela, l'homme converti à Dieu ne le saisit pas tout d'abord par la pensée, ou d'une façon abstraite. Il y est introduit au moyen de l'expérience qui lui est accordée d'un rapport positif de volonté avec la personne vivante du Christ, le Fils de l'homme et le Fils de Dieu. Dieu lui-même est venu se faire sentir à cette âme dans l'œuvre historique de ce Sauveur. Aussi est-elle arrivée à saisir en lui Celui *en qui* Dieu, après l'avoir d'abord voulue, l'avait aussi maintenue devant lui, comme l'objet de son amour. C'est bien là ce que proclame l'apôtre lorsqu'il dit de lui-même : « *Je vis, non pas moi, mais Christ vit en moi*[1] »; ou lorsqu'il écrit ces mots à des hommes naguère encore païens : « *Notre vie est cachée avec Christ en Dieu*[2] ». C'est ce qu'il désigne aussi comme *le mystère de Dieu le Père et du Christ*[3]. C'est encore ce dont avait déjà témoigné la voix du ciel lors du baptême et de l'onction du Christ, en présence du dernier représentant officiel de l'ancienne Alliance.

Aussi est-ce là, encore aujourd'hui, l'expérience à laquelle il faut avoir su se soumettre. C'est en niant la possibilité, ou même déjà le besoin de cette expérience, que demeurent

[1] Gal. II, 20. — [2] Col. III, 3. — [3] Col. II, 2.

éloignées de Dieu les âmes qui se refusent à croire en Celui qui se présente à elles et comme *la vérité*, et comme *la vie*. *Le menteur*, en persuadant à l'homme que cette expérience de Dieu ne peut avoir lieu; que Dieu lui est irrévocablement et nécessairement étranger; que, s'il l'a une fois connu et aimé, à cette heure il ne le connaît plus, ou ne le connaît que pour le maudire, amène l'homme à vouloir se passer de Dieu. Il le pousse ainsi à le fuir en niant, parfois même en blasphémant devant lui, le « fidèle Créateur », le Bienfaiteur et la source de sa vie.

Un esprit aussi juste que profond, mais qui, à cette époque, ne connaissait encore que par ouï-dire l'Evangile du salut de Dieu, et n'était encore éclairé que des seules lumières de la conscience, n'a pas hésité à dire un mot qui touche de près à la vérité qui nous occupe. Nous avons dans l'esprit cette parole de Mme de Staël, dans son livre de l'*Influence des passions*, à la fin du tableau qu'elle y fait *du criminel :* « Si l'on pouvait encore avoir quelque prise sur un tel caractère, ce serait en lui persuadant tout à coup qu'il est absolument pardonné. » Pour que ce soit là une parole de l'Evangile il faudrait lire, en n'y changeant qu'un seul mot : « Ce serait en lui persuadant tout à coup qu'en dépit de son crime et de tout ce qui l'y avait amené, il n'avait jamais cessé d'être, en lui-même, l'objet de l'amour fidèle et attentif de son Créateur. »

N'est-ce pas bien là, en effet, ce que Dieu, après y avoir préparé l'humanité, a lui-même voulu révéler dans les faits dont témoigne l'Evangile? N'est-ce pas à cela que nous devons demander la seule explication de la conscience que possède chaque âme, de son histoire ; soit que cette histoire soit déjà arrivée ici-bas à son dénouement, soit que, comme dans l'immense majorité des cas, nous n'en ressentions dans ce monde que les premiers débuts ou même que la préparation.

De là aussi l'atmosphère de joie, de paix et de liberté que respire la foi du croyant; et cela non seulement sous la

lumière éclatante de l'Evangile, mais déjà dans les premiers commencements de la foi au Dieu Sauveur; dans la vie des patriarches, par exemple, ou dans les écrits des prophètes et des poètes sacrés d'Israël.

De là aussi ce fait, qui semble d'abord contradictoire, d'une âme d'homme humiliée jusque dans la poussière dans le sentiment de son péché, en même temps qu'elle se montre debout et dominant de haut le monde passager de la terre, à mesure qu'elle ressaisit la conscience d'être « l'enfant de Dieu », et l'objet actuel de son amour. Rien de plus abaissé, rien aussi de plus triomphant, que l'homme à qui la foi a rendu la véritable conscience de lui-même; auquel cette foi a rouvert une patrie céleste, où sa place n'avait jamais cessé de lui être réservée par l'amour éternel.

Nous voyons alors apparaître une religion qui consiste en un amour toujours plus personnel, toujours plus assuré et plus profond; amour que rien ne rappelle autant sur la terre, que cette affection maîtresse du cœur humain, à laquelle cet amour est en effet constamment comparé dans l'Ecriture. Nous sommes là devant les débuts d'un rapport d'être à être, d'une union personnelle, entre Dieu et l'homme; union qui s'accomplit chez l'homme par une action toujours plus réceptive, toujours plus émue, répondant en lui à l'action souveraine par laquelle son Créateur et son Dieu vient lui-même lui conquérir le cœur. Au lieu de la seule connaissance intellectuelle, dont se contente le respect religieux d'un christianisme purement traditionnel, c'est alors, chez le croyant, l'amour et le service personnel du Sauveur lui-même. C'est ce Sauveur occupant toujours plus, à lui seul, la place qu'on avait donnée soit à la *vérité religieuse*, chez les esprits dogmatiques, soit à *l'Eglise*, à ses institutions et à ses usages, chez les natures altérées de vie sociale ou ambitieuses d'influence et de domination. Le fait est qu'à mesure que l'homme ressaisit sa vie en Dieu, il met au second rang tous ces *éléments* de religion historique et traditionnelle, qui avaient été pour lui ce qu'avaient été ces « éléments de la Loi », par lesquels l'apôtre disait que lui et

ses frères « avaient été *gardés* » jusqu'à l'avènement en eux de « la liberté de la foi[1] ».

A cette heure, le fidèle a attaché directement sa foi à son Dieu, il s'est senti rendu à lui-même. De là aussi l'attachement profond de l'âme croyante pour Celui en qui elle a ainsi ressaisi sa vie ; en qui elle a retrouvé ses instincts primitifs et éternels ; par qui elle est rentrée dans son rapport personnel avec son divin Créateur comme avec son Père céleste toujours présent à sa prière. De là, le fait de ces croyants au Sauveur, *qui l'aiment, bien qu'ils ne l'aient jamais vu ;* auxquels il a suffi de quelques mots pour leur faire reconnaître en lui leur Frère céleste, et pour les faire s'attacher à lui de façon à ne plus vouloir vivre que de sa vie. De là ces sentiments de famille et de patrie retrouvées ; cette attente d'un avenir dont la seule pensée suffit pour saisir le cœur, bien qu'on n'en sache qu'une seule chose, c'est qu'il sera l'entrée que nous procurera, dans le royaume de notre Dieu et Père, celui que nous avons appris à appeler, déjà à cette heure, notre Seigneur et notre Sauveur.

De là le fait que le Christ, parce que ses paroles sont des paroles de Dieu et ses œuvres des œuvres de Dieu, non content de répondre toujours plus aux aspirations religieuses de l'âme humaine, lui en dicte de nouvelles, infiniment plus puissantes, plus élevés et surtout plus *réelles*, que celles qui la contentaient jusque-là. De là le fait que, pour cette seule raison, cette individualité, si éloignée de notre époque et qui dans ce moment est sans aucune relation historique avec nous, accomplit ainsi pour ainsi dire la conquête de nos âmes, qu'elle devient pour nous la source positive d'une paix, d'une sécurité et d'une joie essentiellement nouvelles. De là le fait que ce nouveau rapport ouvre à l'homme terrestre des expériences qui dépassent ses désirs les plus élevés; qu'un tel homme y trouve ce qui est déjà pour son cœur *la plénitude de Dieu*.

Voilà ce qui, sous les formes les plus diverses et dans les

[1] Gal. III, 23.

circonstances les plus variées, se renouvelle constamment sous nos yeux, chez des hommes de toute race, de tout rang et de tout âge. Cela seul suffit pour nous dire que encore à cette heure pour l'homme le plus « déchu », pour l'homme devenu le plus étranger à l'expérience de la volonté divine, — la patrie de son âme humaine devient bien ce ciel d'où le Christ est venu jusqu'à nous, et dont il nous rouvre les portes. Pour un tel homme, fût-il même égaré au point d'avoir entièrement perdu jusqu'au souvenir de la maison céleste, la noblesse de son origine n'a pas pour cela abandonné sa conscience actuelle, puisqu'il peut encore arriver à réaliser ici bas, par la foi de son cœur, « l'image et la ressemblance de Dieu ».

* * *

Si cette relation avec Dieu dicte ainsi à l'âme humaine la réponse qu'elle fera à l'action divine pour le salut, elle déterminera encore sa position à l'endroit de tout ce qui s'appelle *l'Eglise*.

Disons d'abord que ce mot *Eglise* désigne deux faits très distincts, suivant qu'il s'applique à une assemblée d'hommes qui ne sont pas encore arrivés à la conscience de leur qualité « d'enfants de Dieu », ou à une réunion d'hommes qui, revenus à cette conscience, se sont montrés convertis à leur Dieu.

Dans le premier cas, tout ce qu'on peut dire, c'est qu'on est là devant des hommes qui, parce qu'ils éprouvent le besoin du secours et des faveurs du Tout-puissant, s'efforcent de saisir ensemble ce que chacun d'eux se sent inhabile à atteindre à lui seul.

Dans le second cas, nous avons sous les yeux, dans cette assemblée, le résultat d'une action commune d'hommes, dont chacun est rentré pour lui-même en un rapport personnel avec Dieu, grâce à l'expérience qui a succédé en lui à une foi vivante.

Le premier de ces deux faits nous apparaît dans « l'Eglise chrétienne traditionnelle », quel que soit le nom spécial

qu'elle porte dans le cas dont il est question. — C'est bien alors un fait *humain*, dans le sens dans lequel ce mot signifierait ce qui n'est pas « divin ». Non pas sans doute que Dieu soit nécessairement étranger à cette assemblée. Nulle part au contraire ne se montre peut-être plus clairement cette direction suprême, qui domine déjà dans tout ce qui ressortit à la vie sociale de l'homme ; dans les institutions traditionnelles de l'Etat, par exemple, ou dans celles de la famille.

Cela n'empêche pas cependant que, considérée en elle-même et en dehors de l'influence spéciale qu'y exercerait « l'Esprit de Christ », cette Eglise historique et visible ne soit un fait essentiellement humain ; un simple produit de l'activité de l'homme historique. Une semblable institution ne sera jamais, à elle seule, le moyen de ramener ceux qui s'y rattachent à la vie de leur âme en Dieu. Comme fait traditionnel, comme institution historique, l'Eglise ne représentera jamais, abstraction faite de l'œuvre que l'Esprit divin accomplirait par son entremise dans les âmes, que la seule recherche de Dieu par des hommes qui, bien qu'arrivés par leur conscience à l'adorer, l'adorent cependant encore « sans le connaître. »

Sans doute il faut ici faire une différence essentielle entre des institutions ecclésiastiques qui ne seraient que ce que nous venons de dire, — et celles par le ministère desquelles serait transmis aux nouvelles générations ne fût-ce qu'un souvenir effacé de l'œuvre divine du salut. Dans ce dernier cas, il peut arriver que l'Eglise traditionnelle demeure, pour une nation une grâce et une source de lumière que rien ne saurait remplacer. Le seul fait, par exemple, que telle de ces Eglises mettrait la sainte Ecriture aux mains du peuple, tandis que telle autre se contenterait d'en évoquer occasionnellement l'autorité et d'en citer quelques portions spéciales, ce seul fait suffit pour faire, de la nation où serait établie la première de ces institutions, une nation privilégiée, une nation sur laquelle on a toujours le droit de s'attendre à voir se lever les lumières que répand dans les âmes l'Esprit

céleste. Quant aux peuples qui seraient encore courbés sous l'influence d'une Eglise dont l'autorité se serait substituée à celle de l'Evangile, nous les verrions fatalement condamnés à toujours osciller entre une soumission passive aux représentants officiels de l'Eglise, et cette haine spéciale à l'esclave qui commence à sentir le poids de ses fers. A moins d'un bouleversement complet des traditions religieuses, c'est-à-dire de la vie nationale elle-même, il est impossible que les peuples dont il s'agit arrivent jamais, comme peuples, à un rapport libre et direct avec le Dieu que nous révèle le Sauveur dans le témoignage de l'Evangile.

Dire que l'Eglise traditionnelle n'est pas, comme telle, nécessairement « l'Eglise de Jésus-Christ », n'équivaudra donc pas à condamner pour cela seul une semblable institution. C'est là ce qu'ont trop souvent perdu de vue, aussi bien ceux qui voient dans telle ou telle tradition religieuse la seule expression normale, ou « officielle », de la pensée divine, que ceux qui, préoccupés avant tout de la conversion, de la vie et de la liberté des individus, repoussent toute institution religieuse traditionnelle non seulement comme insuffisante, mais comme mauvaise en elle-même. Sans doute, du moment où l'on admet que le péché a détaché de Dieu la nature même de l'âme humaine, il ne peut plus être question d'une « religion » par laquelle l'homme arriverait par lui seul ne fût-ce qu'à la pensée, au désir et à la recherche du Dieu vivant. Dès lors on ne donnera le nom d'Eglise qu'à ce qui sera l'expression d'une expérience positive accordée à l'âme par Dieu lui-même. En dehors de cela toute Eglise ne saurait plus être qu'une superstition humaine sans aucune valeur « religieuse ».

On suspendra cependant un tel jugement lorsqu'on aura compris que, même au sein de sa déchéance, l'homme est encore demeuré « de race divine »; qu'il a conservé la faculté de ressentir, ne fut-ce que dans la loi de sa volonté, l'action directe de Dieu en lui; qu'il est capable de pouvoir réaliser en lui-même, du moment où elle est de nouveau présentée à l'expérience de son cœur, cette image de Dieu

que son état de péché lui avait jusque-là voilée. Non seulement on admettra alors la légitimité de ces faits religieux, mais on arrivera même à comprendre qu'ils sont indispensables pour la réapparition, au sein de l'humanité déchue, de la vie religieuse elle-même.

Aussi bien, rien n'empêche qu'une Eglise purement traditionnelle n'arrive à prendre une position normale à l'égard de ce qui se formerait dans son sein comme une assemblée spéciale de croyants. Il faudra, sans doute, pour que telle chose ait lieu, que les représentants des droits de la tradition, aussi bien que ceux des droits d'une foi personnelle, cessent les uns et les autres de limiter à leurs seules expériences religieuses les lumières, les faveurs, pour ne pas aller jusqu'à dire le salut même de Dieu. Il faudra qu'enseignés par « l'Esprit de Christ », ils soient arrivés à se savoir au service du même Maître, lorsqu'ils travaillent, les uns à jeter les premiers fondements de la foi en un Dieu-Sauveur, les autres à donner une expression positive à la vie de cette foi.

Puissent nos enfants saluer l'aurore de jours semblables ! Ce qui les retarde ce n'est pas qu'on n'aurait pas compris, c'est plutôt qu'on redouterait la tâche qu'implique un tel souhait ! Aussi n'ose-t-on pas prévoir la fin de ce qui résulte toujours encore sous nos yeux, d'un côté, de l'orgueil méprisant de tels représentants de « la religion officielle », et de l'autre, de l'orgueil étroit et envieux grâce auquel telle minorité arrive si facilement à ne plus être qu'une *secte*. Détournons notre pensée de tout cela pour l'arrêter sur « l'Eglise du Sauveur ».

Ce nom appartiendra de droit à toute assemblée d'hommes réunis uniquement au nom de Celui en qui ils ont ressaisi la source de leur vie. C'est certainement là un fait bien différent de ce qui ne serait que l'Eglise traditionnelle, ou que la secte que suscite la protestation contre cette Eglise-là. Malheureusement, aux jours où nous vivons, il n'est pas aisé de dépeindre cette « Eglise du Sauveur » pour l'avoir rencontrée. Les Eglises abondent, sans doute ; et, avec leur

activité parfois moralisante, parfois aussi démoralisante, avec leurs voix retentissantes et si souvent fatigantes, elles tiennent certes une place assez large dans la vie publique des « peuples chrétiens ».

Nous parlons cependant ici de cette Eglise dont le Fils de Dieu s'est borné à dire ce seul mot : « *Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je serai là au milieu d'eux!* » Où la chercher cette assemblée dans laquelle, quelque humble qu'elle soit, nous pourrions nous attendre à rencontrer, non pas des officiants parlant officiellement du Christ; non pas mêmes des frères qui nous affirmeraient l'avoir rencontré sur leur chemin, — mais où nous aurions le droit d'espérer nous trouver en sa présence! — où il arriverait à tous les cœurs d'adorer silencieux et attentifs en l'entendant lui-même dire à tous ne fût-ce que ce seul mot : « *La paix soit avec vous! ?* »

Ce sont là les traits distinctifs de l'Eglise du Sauveur! Elle est aussi la seule assemblée qui ait réellement droit à ce titre! Toute autre réunion ou institution religieuse pourra commander notre respect, comme réunion d'hommes religieux ou même aussi de croyants; mais cette assemblée où l'on s'est si bien « réuni en son nom », que lui seul a été présent à tous les cœurs, est la seule au sortir de laquelle il se pourra que l'on dise encore aujourd'hui : « *Notre cœur ne brûlait-il pas quand, sans savoir que ce fût lui, nous l'entendions nous expliquer les Ecritures*[1]*?* »

Evidemment ce que nous écrivons là ne sera compris que de ceux qui auraient ressaisi, dans le Christ, leur propre conscience de « fils de Dieu »; de fils égarés, sans doute, et même infidèles et indignes, mais de fils qui n'en savent pas moins posséder encore, même dans les jours où ils seraient tentés d'en douter, la place que leur a assignée l'amour éternel de Celui dont leur nature est demeurée capable de réaliser l'image.

[1] Luc, XXIV, 13 à 36.

* * *

Enfin, la *théologie* proprement dite, c'est-à-dire l'expression que nous donnons à notre expérience de Dieu, d'abord dans la loi de conscience, puis dans les faits scripturaires, nous met elle aussi en face de ce fait : *que l'homme a conservé, en dépit de sa déchéance, la capacité de pouvoir être fait semblable à Dieu.*

En effet, nous ne pouvons admettre la possibilité pour nous d'une semblable « théologie », ni même la possibilité, ne fût-ce que d'entrer avec notre Créateur dans un rapport de connaissance, que si nous avons d'abord ressenti que, tels que nous sommes en vertu de notre naissance humaine, hommes terrestres, pécheurs et mortels, nous sommes encore apparentés avec notre Créateur. L'Etre suprême et absolu ne peut être connu lui même pour ainsi dire à distance, ou uniquement par la vue de son œuvre historique. A elle seule, et en elle-même, une vue semblable sera toujours pour nous celle d'un fait étrange ; d'un fait qui excitera notre étonnement, notre admiration et bientôt aussi notre crainte. Pour qu'une telle vue en vienne malgré cela à fixer notre cœur, il faudra que nous soyons arrivés à y saisir le résultat d'une action par laquelle Dieu entrerait en rapport avec nous. Ce ne sera qu'alors que l'œuvre divine sera ressentie par nous comme une œuvre qui nous concerne.

Or tout rapport d'être à être implique une relation morale directe et réciproque. De plus, dans ce cas-ci, vu la nature essentiellement supérieure de celui dont il est ici question, ce sera toujours de lui que nous recevrons l'expérience de sa volonté à notre égard. Lui seul peut, tout en demeurant lui-même, s'abaisser jusqu'à devenir l'objet de notre expérience humaine.

Avec cela, une semblable expérience ne peut avoir lieu qu'à la condition qu'il existe un point de contact entre sa volonté et la nature de l'homme qui doit devenir l'objet de cette volonté. Non que nous ne puissions tous admirer

comme de loin, l'idéal d'une grandeur infinie, nous sentir comme arrêtés devant celui d'un amour souverain. Mais tous nous sommes devenus inhabiles à expérimenter, ou à ressentir, à un degré quelconque, et la réalité de cette grandeur et l'initiative absolue de cet amour. Dieu lui-même peut seul nous donner l'expérience de la réalité de son salut. Les impressions morales que présuppose une semblable expérience sont étrangères à l'activité réfléchie dans laquelle nous saisissons notre vie. Quelle que soit la puissance, la profondeur et la vivacité de notre pensée, elle ne dépassera jamais les limites imposées à notre vue ou à notre perception. Elle ne nous mettra jamais que devant ce qui sera pour nous le résultat direct de la volonté divine. Jamais notre seule pensée ne nous introduira en un rapport positif avec cette volonté elle-même.

Il faut pour qu'ait lieu un rapport semblable entre la volonté de Dieu et celle de l'homme mortel, que cet homme soit encore capable d'une expérience autre que celle qui ne résulterait pour lui que de l'activité de sa pensée. Il faut, d'un côté, que cet homme soit susceptible de recevoir l'expérience directe de la volonté de Dieu à son égard, et de l'autre, que Dieu ait ici pris l'initiative, en lui imposant ou en lui accordant lui-même cette expérience. La volonté humaine ne peut occuper ici qu'une position réceptive. C'est dire qu'il faut qu'intervienne directement l'Etre dont l'action, n'étant déterminée que par elle-même, a le pouvoir de se faire sentir, sans la détruire, à une volonté différente de la sienne.

Ainsi, dire que Dieu aura inauguré ce rapport, c'est dire que pour cela il sera allé jusqu'à revêtir cette forme humaine d'existence déchue qui seule peut être accessible à l'expérience de l'homme actuel[1]. Ce n'est bien qu'à cette condition que pourra s'effectuer entre Dieu et l'homme la relation d'être à être que l'Ecriture n'hésite pas à comparer à ce rapport du mariage, qui seul, dans le monde de l'homme, représente une communication directe et réciproque entre deux êtres personnels.

[1] Phil. II, 7.

Et non seulement c'est là l'image dont toute l'Ecriture se sert pour dépeindre le rapport dont il s'agit, mais elle y a d'autant plus constamment recours qu'elle veut nous représenter ce rapport comme plus direct et plus intime. Si Jéhovah, le Dieu de l'alliance, le Dieu fidèle, est déjà appelé *'époux de son peuple*[1], c'est surtout notre Seigneur qui, dès le début de son ministère, puis plus tard, par son Esprit dans ses apôtres[2], se dépeint lui-même sous les traits de « l'époux céleste » de l'âme humaine. Rien ne peut dire plus clairement que l'homme déchu, en se donnant à Dieu en Christ, se montre encore doué de la faculté de revenir à ce qui avait été sa nature première, le jour où il avait été créé « pour l'image de Dieu et sa ressemblance », c'est-à-dire essentiellement capable d'être fait semblable à Dieu.

Il faut donc, du moment où l'homme doit être l'objet du salut de Dieu, qu'il possède encore à cette heure, en dépit de son état de déchéance, cette faculté réceptive. Elle seule le mettra à même de répondre aux avances célestes par cette soumission volontaire, par ce don de soi-même, qui s'appelle « l'obéissance de la foi », et que rien ne rappelle autant, dans le monde actuel de l'homme, que le don que l'épouse fait d'elle-même à son époux.

C'est ainsi qu'une juste appréciation et de la nature première, et de l'état présent de notre être, nous permet de nous faire une idée de cette « régénération » qui seule peut nous sauver de la mort où nous a plongés le péché.

Le sentiment de notre véritable nature est ce qui réveillera en nous « cette faim et cette soif » à laquelle Dieu vient répondre, en faisant reparaître en nous la conscienee de la vie céleste en vue de laquelle il nous a créés. Plus nous discernerons la place qui nous a été assignée à l'origine, plus aussi nous comprendrons que ce qui seul peut nous rendre la liberté de notre véritable vie, c'est la réunion de notre volonté avec la volonté de Dieu, ou le retour de notre cœur à Dieu comme à notre Père céleste. Ce n'est que de la sorte que nous pourrons jamais passer de l'esclavage de la

[1] Esaïe LIV, 5. — [2] Mat. IX, 15; Eph. V, 32.

loi à la liberté de la foi; de la soumission forcée à ce qui qui n'est qu'un commandement, à la libre obéissance de l'amour; de l'égoïsme qui nous tient attachés à notre propre être déchu, à cette charité que rapprendra peu à peu à notre cœur l'expérience de la grâce souveraine de Dieu en Jésus-Christ le Sauveur.

D'ailleurs, ce trait distinctif de la nature originaire de l'homme se montre déjà, avant même qu'il se soit retrouvé en Dieu, dans toutes ces aspirations qui seules relèvent, ennoblissent et maintiennent le développement de l'humanité sur la terre. N'est-ce pas là ce qui, chez le penseur, chez le poète et chez l'artiste, fait vibrer au sein de l'obscurité et de l'incapacité morale qui nous ont envahis, ce qu'il y a encore en nous, sinon d'éternel, du moins d'avide de l'éternel. Non seulement l'Evangile est loin de méconnaître soit les efforts du sage et du moraliste, soit les élans du poète et de l'artiste, mais, en les rattachant au Dieu qu'il nous révèle, cet Evangile les justifie et les ennoblit devant nous. C'est bien l'apôtre du salut par grâce et de la justification par la foi, c'est le prédicateur de la régénération par l'Esprit et le prophète du royaume céleste, qui affirme *que Dieu rendra la vie éternelle à ceux qui persévérant à bien faire, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité*, comme c'est aussi lui qui reconnaît que, chez les païens eux-mêmes, *l'œuvre de la loi divine est écrite dans leurs cœurs.*

Présentée comme nous avons essayé de le faire, la vérité du salut de l'homme ne risquera plus de soulever cette pensée, si fausse et si dangereuse, d'une action exclusive ou de Dieu ou de l'homme. Si ce salut a sans doute été inauguré par Dieu, il l'a été non pas dans l'activité réfléchie de l'homme, mais dans ce qui est encore le principe inconscient de cette activité. Bien plus! En lui-même ce salut existe déjà, devant la volonté de Dieu, avant l'apparition dans le temps, de l'homme historique. Il est alors présent pour Dieu dans la personne de Celui qui, devenu Fils de l'homme, se présentera ensuite aux hommes comme le cep de qui doivent naître les sarments. Le fait est que, loin d'être mis

devant l'homme comme le but proposé à son initiative, le salut lui est présenté comme un fait déjà positif; comme un fait dont la conscience doit le remplir d'adoration et de reconnaissance. Le salut de Dieu ne s'acquiert pas. On le reçoit, on y croit, on le saisit. Il est révélé non comme ce qui ne serait qu'une possibilité, mais comme ce qui est déjà actuellement une réalité. Aussi n'est-il pour l'homme ni la récompense de l'admission forcée d'un dogme irréalisable pour sa pensée, ni le prix de l'effort par lequel il accomplirait ce qui est étranger au libre mouvement de son cœur. C'est *la démonstration*[1], à l'expérience de sa volonté, d'un fait présent en Dieu, mais dont son cœur avait perdu le sentiment depuis qu'il s'était détourné de l'Auteur de sa vie. Lorsque l'homme saisit le salut, il le saisit comme celui qui se sent mourir ressaisirait sa vie. C'est le retour ému à ce dont l'absence avait été à la source de toutes ses souffrances et de toutes ses obscurités. C'est un bienfait tellement inespéré, tellement supérieur à tout ce que l'homme déchu et égaré eût jamais pu imaginer, qu'il faut le fait éclatant et prodigieux de la croix de Christ, tel que l'Evangile nous le présente, pour faire saisir *le don de Dieu*[2] au cœur découragé du pécheur, en face d'une preuve d'amour à laquelle rien en lui ne sait plus résister.

Le croyant reçoit alors la grâce divine non comme ce qui serait en Dieu une action inespérée et étrange, mais comme la révélation qu'il nous fait parvenir d'un amour qui chez lui n'avait jamais cessé d'être. S'il nous l'a laissé ignorer jusqu'à ce moment, c'est que sa sagesse attendait que nous fussions à même de l'apprécier. Telle est bien la seule explication des délais qui caractérisent devant nous l'histoire de notre race.

Quant à notre acceptation de cette grâce, sachons ne pas y voir une action commandée, le résultat d'un effort méritoire ! Sachons voir toujours plus ce *salut éternel* présent tout entier dans la volonté de Celui *qui est avant toutes choses*, en sorte que notre conversion à Dieu est le retour à nous

[1] 1 Cor, II, 4. — [2] Jean, IV, 10.

mêmes tels que Dieu nous a toujours possédés dans Celui qui est l'objet de son amour éternel.

Dès lors s'établira et grandira dans notre âme cette *paix de Dieu qui passe toute intelligence*, en même temps que se développera en nous une gratitude toujours plus émue et un amour toujours plus profond envers Celui en qui nous apprendrons toujours plus à retrouver *notre Père*. Quelle qu'en soit la grandeur et la gloire, ce salut de Dieu se présentera chaque jour plus à nous comme le but auquel aspirait la vie même de notre nature, comme le résultat d'une action souveraine et immuable, devant laquelle se réveille et se ranime en notre âme le germe d'une vie que le péché menaçait d'éteindre sans retour.

Cette œuvre divine nous apparaît ainsi, à mesure que nous la contemplons, la seule qui soit digne du Dieu de notre conscience et de notre cœur. C'est *le Dieu vivant et vrai* venant s'unir à cet être humain dans lequel il n'a jamais cessé de voir son enfant. C'est le Dieu dont témoigne l'Evangile, et dont il témoigne comme de Celui qu'avaient proclamé les prophètes, et que le païen lui-même était arrivé à « adorer sans le connaître ». C'est le Dieu qui, non pas par pitié pour un être qui lui était devenu étranger, mais par amour pour son enfant qu'il voit égaré, exilé et en danger de se perdre, descend lui-même jusqu'à l'être qu'il avait créé « pour qu'il réalisât son image ». *Parce que vous étiez des fils*, écrivait Paul aux païens convertis de la Galatie, *Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils*.

N. B. — On a objecté à cette citation. En étudiant de près le texte on voit cependant que « l'adoption » du v. 5 n'est pas la création d'un fait nouveau, mais un acte de révélation. L'héritier (IV, 1) avant de recevoir à nouveau la « conscience de fils », occupait déjà, « sous la loi », la position « d'enfant. » (III, 23.)

POSTSCRIPTUM A L'ÉTUDE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

de l'abbé Loisy [1]

PAR

HENRI CHAVANNES

Pour ceux d'entre vous, Messieurs, qui n'assistiez pas à notre séance de novembre 1905, où j'ai cherché à exposer la conception que l'abbé Loisy se fait de l'Evangile de Jean [2], et pour ceux, s'il en est, qui n'auraient peut être pas connaissance de ses ouvrages, spécialement de son gros livre sur « le IVe Evangile », je dirai brièvement ce qui suit : Tandis que Schleiermacher, Colani, Albert Réville, Renan (à l'origine, au moins pour ce qui ne concerne pas les discours du Seigneur), Astié, Bovon, Frédéric Godet soutiennent l'historicité du IVe évangile, l'abbé Loisy la nie, comme Baur, Reuss, Jean Réville entre autres, qui le tiennent pour un ouvrage symbolique ou allégorique. Selon ces derniers théologiens « les personnages de l'évangile johannique sont moins des hommes que des noms ou des types généraux et figuratifs [3] ». L'auteur de IVe Evangile s'est trouvé, dit M. Loisy, en présence soit de la tradition historique, représentée par les Synoptiques, soit de la tradition théologique, inaugurée par saint Paul : son ouvrage est une heureuse

[1] Lu à la société vaudoise de théologie, le 29 juin 1908.

[2] *Revue de théologie et de philosophie*, 1906, p. 204-234.

[3] *Le IVe Evangile*, p. 74.

interprétation de ces deux sources, un témoignage ecclésiastique qui représente la foi de l'Eglise, le mouvement religieux chrétien vers la fin du premier siècle. Il ne raconte pas réellement la vie du Christ, mais appartient au développement de la christologie[1]. C'est l'Evangile avec une expérience de trois quarts de siècle, l'Evangile de l'Eglise organisée en royaume de Dieu sur la terre et présidée par le Sauveur invisible et glorieux qui l'anime de son esprit[2]. Cette grande allégorie théologique est, comme les épitres de Paul, une interprétation de l'Evangile primitif, suggérée et autorisée par l'Esprit de Jésus. De la sorte le IVe Evangile est un document d'un tout autre ordre que les Synoptiques ; il se superpose à eux comme la philosophie religieuse et *mystique*, l'explication transcendante de leur auteur. Ses récits sont entièrement symboliques, et les données historiques qui y ont trouvé place n'y sont pas à raison de leur caractère primitif, mais à raison du sens qui y est rattaché[3]. Pour n'être pas une source historique, la valeur de l'évangile de Jean n'est point diminuée aux yeux de M. Loisy ; il ne le considére nullement comme une altération, mais comme une interprétation de l'histoire. C'est, dit-il, la perle du Nouveau Testament[4].

Ajoutons que, selon notre abbé, le fond des allégories se résume dans les deux idées maîtresses du livre : le Christ vie et le Christ lumière[5]. Pour lui « la clef de l'Evangile c'est la théologie de l'incarnation[6]. » Il soutient fortement l'unité et l'homogénéité du livre, dont il relève le caractère très personnel, mais ne croit pas que Jean l'apôtre en soit l'auteur. Le point de vue de M. Loisy a été combattu par maints évêques, qui ont interdit à leurs ouailles de lire ses livres. La plupart se sont bornés à le condamner au nom de la tradition catholique et des encycliques papales ; tel d'entre eux aurait volontiers applaudi à « des procédés analogues à ceux qui ont été employés jadis contre Galilée et contre Richard Simon », la victime du grand Bossuet. « Un évêque

[1] *Autour d'un petit livre*, 2e éd., p. 94. — [2] *Id.*, p. 106. — [3] *Id.*, p. 104.
[4] *Id.*, p. 107. — [5] *Id.*, p. 97. — [6] *Le IVe Evangile*, p. 98, 120.

ne discute pas, il ne réfute pas, il condamne », disait naguère un des prélats qui ont censuré *l'Evangile et l'Eglise*[1].

Telle n'est pas la mentalité d'un ancien supérieur général de l'Oratoire, M. A. Nouvelle[2], qui combat M. Loisy — fait hélas trop rare — par des arguments dignes et du sujet et de son adversaire, en se plaçant, comme le docte abbé, sur le terrain scientifique; il a compris que la preuve tirée de la tradition dogmatique du catholicisme « n'est pas recevable dans l'ordre de l'investigation historique[3] ». Dans son ouvrage, dont la 3me édition a paru l'année dernière, il soutient, comme M. Godet dans son gros commentaire, l'authenticité et l'historicité de notre Evangile. Je n'entre pas dans les graves et difficiles questions débattues par ces deux savants, qui, pour être de confessions différentes, n'en sont pas moins d'accord pour le fond des choses, et m'en tiens pour aujourd'hui à l'exposé des vues d'un autre auteur, un pasteur réformé (T. Fallot), dont la brochure[4] a paru en 1903, comme le IVe Evangile de M. Loisy.

Pas plus que ce dernier, l'auteur protestant ne considère l'Evangile de Jean comme « une vie de Jésus à la façon des trois premiers évangiles ». (p. 33, 34.) Selon la déclaration : « La Parole a été faite chair et nous avons contemplé sa gloire », le sujet de l'ouvrage est pour lui la gloire du Christ. « Le héros du livre n'est pas tant le Fils de l'homme qui souffre et qui meurt, que le Fils de l'homme qui est monté au ciel et qui est dans le ciel ». (Jean III, 13.) Jean considère le Christ non durant sa carrière terrestre, mais « dans la vie parfaite dont l'accès lui a été ouvert par sa mort et sa résurrection. »

[1] *Autour d'un petit livre*, p. XX et XXXIII.

[2] *L'authenticité du IVe Evangile et la thèse de M. Loisy*, par A. Nouvelle, Paris, Bloud & Cie, 3e éd. 1907.

[3] *Autour d'un petit livre*, p. 14.

[4] *Jour après jour*, quelques indications à l'usage de ses paroissiens, par T. Fallot, pasteur de l'Eglise réformé d'Aouste. Valence 1903. Voir aussi *Revue chrétienne* de décembre 1908 : *L'Evangile selon saint Jean*, pages détachées de l'ouvrage posthume, paraissant alors sous le titre de : *Comment lire la Bible jour après jour?*

« Cette vision de gloire n'a pas été accordée aux disciples, et ne pouvait pas l'être, avant que le Christ eût achevé son œuvre. » Quand Paul dit : « Nous avons vu sa gloire (2 Cor. IV, 6), il décrit l'expérience qu'il a faite lorsqu'il est entré en contact avec Jésus vainqueur de la mort et vivant aux siècles des siècles. » « Il a fallu, pour que les disciples comprissent la merveilleuse beauté de cette activité dans l'abaissement et la souffrance, qu'elle leur apparût transfigurée par la clarté dont rayonnait la personne glorifiée du Maître. » Aussi « l'œuvre de Jean ne nous apparaît-elle dans sa valeur permanente que lorsque nous l'étudions à la clarté du Christ glorifié ». (p. 36.)

« Tant qu'on essaie, soutient notre auteur, de situer les discours du Christ dans le cadre de son existence terrestre, on se heurte à d'inextricables difficultés. Le merveilleux entretien du chapitre VI : « Je suis le pain descendu du ciel », comme ceux du chapitre XV : « Je suis le vrai cep et mon Père est le vigneron », impliquent que l'œuvre du Christ est achevée. Sans la croix et la résurrection, ces discours demeureraient inintelligibles.

« Certains lecteurs considèrent cet Evangile comme un procès-verbal exact des actes et des paroles du Maître; d'autres n'y trouvent que les pieuses rêveries d'un disciple. Les uns et les autres se trompent. L'évangéliste a pénétré plus avant que la plupart des croyants dans l'intimité du Christ vivant. »

« Nous possédons ainsi (p. 35) une vue d'ensemble de l'œuvre terrestre du Maître, esquissée à la clarté du Christ on pourrait aussi dire : un commentaire fourni par le Christ lui-même. »

« L'évangile de Jean constitue une image composite : certains traits appartiennent à la figure du Christ terrestre, d'autres à sa personne glorifiée ; la plupart des paroles prononcées le sont par un homme qui, ayant vaincu le péché et la mort, est délivré de l'infirmité d'ici-bas et vit dans le ciel. »

« L'évangéliste antidate les discours, lorsqu'il les attribue

au Christ terrestre. Certes c'est bien le Christ qui a communiqué à son fidèle disciple ces merveilleuses révélations, mais c'est le Christ glorifié dont il a entendu la voix » (p. 37).

« Jésus n'eût pas pu être compris par les siens s'il eût tenu de pareils discours tandis qu'il était encore emprisonné dans sa chair mortelle. » « Placez au contraire ces paroles merveilleuses dans la bouche du Christ glorifié, qui est Esprit et qui n'agit plus que dans la puissance de l'Esprit, du même coup tout s'explique. »

Dans l'emploi du futur, variant sans cesse avec celui du présent dans le discours du Seigneur, notre auteur ne peut voir qu'un « artifice auquel l'évangéliste est contraint de recourir pour demeurer fidèle au plan qu'il a conçu. Il fait violence à l'histoire pour communiquer à ses lecteurs l'impression exacte de la vision glorieuse dont il a été honoré. Il a vu la gloire du Fils transfigurant son abaissement. Il a donc voulu unir dans un même tableau deux choses qui étaient séparées dans le temps : l'excès de grandeur et l'excès d'infirmité. En un mot l'auteur de l'Evangile confond sans cesse le présent dont il vit avec le passé dont il tente de revivre, et les paroles que le Christ glorifié fait retentir dans les profondeurs de l'âme de son serviteur semblent à celui-ci l'écho des discours que le Maître tenait jadis, avant qu'il eût acompli le suprême sacrifice » (p. 38).

« Eh ! qu'importe, en somme, ajoute notre auteur, à quelle époque Jésus a prononcé telle ou telle parole ? l'essentiel, c'est qu'il les ait dites. Les *voyants* de tous les âges — je préfère ne pas dire les *mystiques* à cause des malentendus auxquels ce mot donne lieu, — les voyants ont attribué peu d'importance à la différence des temps et à la succession des événements. Altérés de vérité, mais de la vérité qui dure, ils ne voyaient dans chaque fait particulier que l'expression fugitive d'une réalité supérieure. Cette réalité seule les préoccupait. Ils voulaient coûte que coûte l'étreindre. Or comme cette réalité demeure, la question du passé, du présent et de l'avenir les laissait indifférents, ou pour mieux dire, ils vivaient dans un éternel présent. »

« Les esprits de la famille de notre évangéliste n'attachent qu'une importance secondaire à la façon dont les événements s'enchaînent. Tandis que l'historien voit tout en surface et s'acharne à la poursuite des plus menus détails, le mystique véritable sonde la profondeur. Il est hanté par la pensée de *ce qui doit être*, et comme il est un croyant de foi intense, il estime que ce qui doit être est déjà. Celui qui croit au Fils, disait Jean, a la vie éternelle » (p. 38).

Mais « pourquoi, se peut-on demander, l'évangéliste, au lieu de se borner à décrire le Christ glorieux, dont la vision ne le quittait pas, a-t-il donné pour cadre à son tableau l'activité du Maître aux jours de sa chair? » (p. 34). A cette question notre auteur se borne à répondre, d'une part, que l'évangéliste a voulu que « la vision de gloire du Christ ne fît pas oublier la réalité de son humanité douloureuse », et d'autre part, « tandis que l'auteur met en relief cette humanité dans l'infirmité et la souffrance, il n'entend pas perdre de vue un seul instant la grandeur sans bornes de Celui qui savait d'où il venait et qui, dès ici-bas, proclamait son union parfaite avec le Père ». On peut trouver cette réponse insuffisante. L'auteur a beau nous dire que « les paroles que le Christ glorifié fait retentir dans l'âme de son serviteur semblent à celui-ci l'écho des discours que le Maître tenait jadis. avant qu'il eût accompli le suprême sacrifice, » il n'en reste pas moins qu'il présente les choses de telle façon que les simples lecteurs, et l'Eglise pendant dix-neuf siècles, ont naturellement tenu les paroles du Christ pour prononcées au moment où elles sont rapportées; et qu'on a quelque peine à légitimer cette transposition, dans le temps de la vie terrestre de Jésus-Christ, des affirmations spirituelles, des paroles que le Christ glorifié fait retentir dans l'âme de son serviteur.

Il y a là, dans le procédé que notre pasteur attribue à l'évangéliste et qui consiste à situer des paroles du Seigneur dans des circonstances où il ne les a pas réellement prononcées, comme de la part de l'abbé Loisy faisant présenter par l'auteur comme faits réels des symboles, des allégories, simples produits de son inspiration, quelque chose qui

déconcerte. Il est vrai que le dix-neuvième siècle a façonné notre esprit à un respect de la vérité historique, qui était bien loin d'être l'apanage de l'antiquité. Si l'Evangile de Jean se donnait nettement pour une allégorie, on n'éprouverait pas l'espèce de malaise, presque de scandale, que provoque la prétention de l'auteur, clairement indiquée, de faire passer son ouvrage pour de l'histoire : nul ne fut jamais offusqué, en lisant le *Voyage du Chrétien* de Bunyan, par le récit des paroles et des actions des personnages : ce sont là des allégories qui ne prêtent à aucune équivoque, à aucune apparence de manque de sincérité; tandis qu'au récit du miracle de Cana ou de la résurrection de Lazare, le simple lecteur ne met pas en doute que l'auteur ne présente les faits comme s'étant réellement passés. M. Loisy reconnaît que, tout en n'étant qu'un témoin spirituel du Christ, l'auteur se donne pour un témoin réel : « Le lecteur vulgaire, dit-il expressément, devait... ignorer que ce disciple n'était pas tel dans le sens strict et historique du mot. »

Le pasteur que nous avons cité n'est pas aussi explicite, mais au fond sa pensée ne diffère pas de celle de l'abbé, puisqu'il avoue nettement que l'évangéliste « fait violence à l'histoire ». C'est, me semble-t-il, ce que montrent bien les citations que je viens de faire de sa brochure.

Quoique les deux auteurs dont nous nous entretenons ne tiennent pas l'Evangile de Jean pour historique, ils n'en donnent pas moins à l'ouvrage une importance capitale. « Le Christ ne laisse pas, dit l'abbé Loisy, d'y être vivant en esprit ; » « le souffle en étant vraiment celui de Jésus, il reste en toute hypothèse une des bases de l'édifice chrétien. » « C'est la perle du Nouveau Testament ». Pour notre pasteur l'Evangile de Jean est « l'interprétation même de la vie du Seigneur, un commentaire fourni par le Christ lui-même » ; « l'évangéliste a pénétré plus avant que la plupart des croyants dans l'intimité du Christ vivant » : les discours johanniques, pour n'être pas sortis de la bouche de Jésus de Nazareth pendant sa vie terrestre, n'en sont pas moins « des paroles que le Christ glorifié fait retentir dans les profon-

deurs de l'âme de Jean. » Et si l'on demandait comment nous pouvons savoir que c'est bien « le Christ glorifié qui a communiqué à son fidèle serviteur ces merveilleuses révélations, » autrement dit quelle est l'autorité du livre, s'il n'est pas strictement historique, je crois que notre auteur n'aurait d'autre réponse que celle à faire à la question de l'autorité de la vérité chrétienne elle-même, à savoir qu'elle se légitime à la conscience, tout comme le soleil à nos yeux, et il tiendrait sûrement pour aveugle celui qui en nierait la splendeur; il déclare en effet que les paroles du Christ rapportées dans notre évangile « s'imposent à chaque âme croyante comme l'expression de la réalité. »

Les deux exégètes dont je viens de parler voient également dans l'auteur du IVe l'Evangile un mystique, et ils lui attribuent une inspiration très spéciale. Pour M. Loisy l'Evangile de Jean « pourrait bien être une vision, comme l'Apocalypse, et dans la même mesure. » Pour notre pasteur il est pareillement le produit d'« une vision glorieuse, dont l'auteur a été honoré. » Il affirme que maints discours donnés pour adressés par le Seigneur à ses disciples auraient été incompréhensibles pour eux. L'abbé de même: « Ce n'est pas Jésus, dit-il à propos des enseignements du chapitre V, chapitre dominé tout entier par la thèse de la théologie johannique sur la vie, sur les rapports du Fils avec le Père et sur ceux de la Loi avec l'Evangile, ce n'est pas Jésus qui a plaidé sa cause devant les autorités juives en ces termes, que personne à Jérusalen n'était en état de comprendre et qui ne correspondent pas à sa situation vis-à-vis de l'opinion contemporaine, à sa manière d'être à l'égard de ses disciples, du commun des Juifs et de ses ennemis; c'est l'Evangile toujours vivant qui, quelque soixante ans après la passion du Sauveur, se défend contre le judaïsme et prouve contre lui la mission divine, la filiation divine, l'œuvre divine de Jésus. » Et à propos de la déclaration du Seigneur que celui qui mange sa chair et boit son sang a la vie éternelle: « Certes Jésus n'a jamais tenu ces propos devant un auditoire juif; il n'a point parlé de l'eucharistie, un an avant sa mort,

comme d'une institution actuellement en vigueur; mais c'est l'évangéliste qui parle par la bouche du Christ et laisse voir comment on comprenait l'eucharistie dans le milieu chrétien où il vivait. »

C'est encore tout à fait la pensée de M. Loisy qu'exprime notre pasteur, quand il affirme que Jean « confond sans cesse le présent dont il vit avec le passé dans lequel il tente de revivre. » « L'Evangéliste antidate, dit-il, les discours lorsqu'il les attribue au Christ terrestre. » (p. 37) M. Loisy soutient que, d'après les Synoptiques, les Actes et même saint Paul, « Jésus n'a jamais prêché qu'aux Juifs », et il ajoute, touchant sa rencontre avec la Samaritaine : « Ce que Jean nous présente n'est pas une scène de l'Evangile, mais un tableau de mission chrétienne. » Jean a anticipé (notre pasteur dit « antidaté »), dans le cadre évangélique, ce que nous racontent les Actes, et il a résolument attribué à Jésus l'œuvre que Luc, dans le IIIe Evangile, faisait pressentir. Le Christ de Jean est le Christ glorifié, qui réalise par ses disciples le salut du monde. « L'histoire de la Samaritaine, comme le reste du IVe Evangile, a derrière elle Paul et la diffusion du christianisme chez les païens. »

Le pasteur écrit : « Des premières pages (du IVe Evangile) jusqu'aux dernières, règnent la même sérénité et la même majesté. C'est à peine si l'on peut noter chez le Christ quelque émotion ou quelque appréhension au sujet de sa propre destinée [1]. »

Mais, dirons-nous, la sérénité et la majesté, relevées comme un caractère de la figure du Christ johannique, ne paraissent pas beaucoup moindres chez les Synoptiques, où nous lisons : « Pour vous, mettez bien ces paroles dans vos oreilles: car le Fils de l'homme va être livré entre les mains des hommes », et encore : « Il se mit à leur enseigner qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrît beaucoup et qu'il fût réprouvé par les anciens et les principaux sacrificateurs et les scribes, et qu'il fût mis à mort, et qu'il se relevât trois

[1] *Jour après jour*, p. 35, 36.

jours après ; et il tenait ce discours ouvertement[1]. » Puis vient la réprimande que Pierre lui adressa et qui provoqua de la part du Maître à l'apôtre dont les pensées n'étaient pas aux choses de Dieu, la sévère leçon que l'on sait. Ces paroles rapportées par Marc et Luc témoignent-elles de moins de calme assurance ou de majestueuse sérénité que celles de Jean? Cette sorte d'insensibilité supraterrestre, frisant presque l'impassibilité, que notre pasteur croit pouvoir constater chez le Christ johannique, rappelle tout à fait le point de vue de M. Loisy qui voit en lui « un être transcendant qui n'est pas de la terre, mais du ciel, et semble ne parler et n'agir que pour prouver qu'il est Dieu. » Aussi pourrait-on presque se demander si l'auteur réformé n'a pas subi l'influence du catholique. Il est vrai que l'un et l'autre peuvent avoir également connu telles études herméneutiques antérieures, allemandes entre autres. Quoi qu'il en soit, n'y a-t-il pas exagération positive à « parler de la constante sérénité du Christ », et à dire qu' « on peut à peine noter chez lui quelque émotion ou quelque appréhension au sujet de sa propre destinée », quand on se place en regard de paroles comme celles-ci, rapportées par le IVe Evangile, bien entendu : « Maintenant mon âme est troublée. Et que dirais-je? Père, délivre-moi de cette heure; mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure. Père, glorifie ton nom[2]? » M. Loisy dit à ce propos que le Christ johannique n'est « jamais ému, si ce n'est qu'il le veuille, jamais affecté du sort qui l'attend, si ce n'est qu'il lui plaît une fois de se dire inquiet, pour ajouter aussitôt qu'il ne doit pas l'être et qu'il ne l'est pas[3]. » La perspicacité psychologique ou herméneutique de M. Loisy ne paraît-elle pas ici quelque peu en défaut, avoir cédé à la pression du système qui est le sien, d'une idée au fond préconçue? Où le savant abbé voit-il que Jésus dise n'être pas inquiet ou troublé? Par quelque atténuation et

[1] Luc IX, 22, 44 ; Marc VIII, 31-33 ; voir aussi Mat. XVI, 23 sq. ; XX, 17-19 ; XXVI, 2 ; Marc IX, 31 ; X, 22-34 ; Luc XVIII, 31, 33.

[2] Jean XII, 27.

[3] Le IVe Evangile, p. 73. *Autour d'un petit livre*, p. 92.

restriction qu'on interprête les paroles du Seigneur sur la soumission à la volonté de son Père, il semble pourtant difficile d'admettre que : « mon âme est troublée » puisse en définitive signifier : « mon âme n'est pas troublée ». N'est-il pas plus conforme à la vérité de laisser à ces mots toute leur valeur et d'entendre les paroles qu'ajoute le Seigneur, non d'une négation de son trouble, mais de sa parfaite soumission à la volonté paternelle, que seule il veut glorifier? C'est exactement la pensée exprimée par Luc (XXII, 42) : « Père, si tu voulais transporter cette coupe loin de moi! toutefois que ma volonté ne se fasse pas, mais la tienne ». La soumission cordiale, je le veux bien, allège le fardeau, adoucit la douleur, le trouble et l'inquiétude, mais elle ne les annule pas. Il me semble donc qu'on ne peut réellement pas dire du Christ avec M. Loisy : « Il lui plaît une fois de se dire inquiet pour ajouter aussitôt qu'il ne doit pas l'être et qu'il ne l'est pas. » N'y a-t-il pas là un certain parti-pris, un défaut de pondération qu'on peut du reste souvent constater chez l'abbé Loisy, quand il oppose le IVe Evangile aux Synoptiques? C'est le cas, par exemple, quand il déclare que « le Christ johannique n'est pas simplement résigné à la mort, mais qu'il va au devant d'elle, qu'il domine le sanhédrin de toute la hauteur de sa divinité, qu'il est sur la croix comme sur un trône ». Tout cela est vrai, mais les Synoptiques nous présentent-ils le Seigneur d'une façon qui soit bien différente[1]? et, pour ne nous en tenir qu'à ce dernier trait de Jésus apparaissant sur la croix comme sur un trône, remarquons que ce n'est pas dans le IVe Evangile, mais bien dans Luc (XXIII, 43) que nous lisons ces paroles : « En vérité je te dis : Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis ». Parler ainsi, c'est bien trôner!

Si j'ai fait ressortir les analogies des deux auteurs dont je viens de vous entretenir, je dois reconnaître pourtant qu'ils présentent aussi des différences notables. T. Fallot ne traite pas proprement l'Evangile d'ouvrage allégorique,

[1] *L'authenticité du IVe Evangile*, par A. Nouvelle, p. 80-82.

les personnages mis en scène de types figuratifs ; et, tandis que pour l'abbé les miracles rapportés ne sont que des symboles, le pasteur ne paraît pas mettre en question leur réalité historique, tout comme, quoiqu'il ne traite pas la question, il semble bien admettre l'apostolicité du livre, que rejette l'abbé Loisy. Pour ce dernier, le IVe Evangile n'était tout d'abord destiné qu'à un petit nombre d'initiés : rien de pareil chez le pasteur. Du reste, pour la comparaison des deux thèses, il ne faut pas oublier que le commentaire de M. Loisy, sur le IVe Evangile, contient 960 pages, et qu'en outre il a défendu ses vues dans deux autres ouvrages encore : *L'Evangile et l'Eglise* et *Autour d'un petit livre*, tandis que Fallot ne consacre que quelques pages à la question qui nous occupe. Il n'en reste pas moins qu'on peut être frappé de la concordance de vues auxquelles sont parvenus, chacun de leur côté, et peut-être indépendamment l'un de l'autre, deux hommes qui sont sortis de milieux assez différents.

Et maintenant je laisse la parole à ceux qui voudront bien la prendre pour distinguer le vrai du faux, approuver ou combattre, objecter, assentir ou bien réfuter, de manière que, espérons-le, du choc des opinions puisse jaillir quelque lumière.

L'AME D'APRÈS PLATON[1]

PAR

CHARLES BYSE

Messieurs,

Dans notre séance de décembre dernier, M. le professeur Ph. Bridel a combattu une idée exprimée par M. Petavel-Olliff et généralement reçue, à savoir que la doctrine de l'immortalité essentielle et inamissible de l'âme humaine vient de Platon. S'appuyant sur le *Timée*, qu'il citait de mémoire, il a soutenu que ce grand philosophe n'enseigne pas l'absolue immortalité de l'âme, puisqu'il regarde comme périssables les étoiles fixes ou animaux célestes, qu'il nomme pourtant des « dieux ».

En réponse à cette objection, je ferai d'abord remarquer que, dans le *Timée*, l'auteur de l'univers affirme positivement le caractère indestructible de cette « espèce divine » ou de cette « race céleste des dieux, » des « dieux visibles et qui ont pris naissance », car il leur parle ainsi : « Dieux issus de dieux, ouvrages dont je suis l'artisan et le père, *vous êtes indissolubles* parce que vous avez été formés par moi et que je le veux. Tout ce qui a été composé peut être dissous, mais il est d'un méchant de vouloir détruire une œuvre belle et bonne. Ainsi, puisque vous êtes nés, vous n'êtes point immortels ni entièrement exempts de dissolution ; mais vous ne serez pas dissous ni sujets à la mort, parce que ma

[1] Etude présentée à la Société vaudoise de théologie, le 24 février 1908.

volonté est un lien plus fort et plus puissant que ceux dont vous avez été unis au moment de votre naissance. »

Quant aux âmes humaines, il en est très peu parlé dans ce dialogue, qui traite *De la Nature*, et qui est d'ailleurs extrêmement difficile à comprendre, pour ne pas dire plus. L'auteur se propose d'y « donner l'explication de l'univers jusqu'à la naissance de l'homme ». Cependant il y est question du « principe *immortel* de l'animal mortel » que nous sommes, ou de notre « âme *immortelle* ».

L'univers est un immense « animal, qui renferme tous les animaux, tant mortels qu'immortels. » Dieu « lui-même est l'auteur des animaux divins, mais il chargea ses propres enfants de présider à la naissance des animaux mortels. Ceux-là, à son exemple, après avoir reçu de ses mains le principe impérissable de l'âme, fabriquèrent pour lui un corps mortel et lui donnèrent pour char le corps tout entier, où ils établirent une autre espèce d'âme, une âme périssable, sujette à des affections violentes et fatales. » L'âme supérieure ou « divine » fut placée dans la tête, qui est en nous la partie la plus noble et la maîtresse de toutes les autres ; l'âme inférieure ou « mortelle » fut attachée à la poitrine. Après quelques détails sans importance pour notre objet, Platon ajoute : « Que ce soit la vérité, c'est ce que nous ne pourrions affirmer qu'avec l'approbation divine ; mais que nous ayons donné une explication vraisemblable, c'est ce qu'il ne faut pas craindre de soutenir en y réfléchissant encore davantage, et nous le soutenons en effet ». Et plus loin : « Quant à l'âme supérieure, il faut considérer que Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un démon. Nous disons qu'elle habite le sommet de notre corps, parce que nous pensons avec raison que, à cause de notre origine céleste, elle nous élève de la terre, comme étant une plante du ciel et non d'ici-bas. Car c'est à la région où l'âme a pris naissance que la Divinité a suspendu la tête, la racine de notre corps, lui donnant par là une attitude droite. Ainsi l'homme qui s'est livré aux passions sensuelles ou aux querelles, et qui a laissé grandir ces dispositions, doit

n'avoir que des opinions périssables, et devenir, autant que possible, mortel lui-même, puisqu'il a augmenté la portion mortelle de son être. Au contraire, celui qui s'est adonné à l'amour de la science et aux opinions vraies, tournant de ce côté tous ses efforts, doit nécessairement avoir des pensées immortelles et divines, et participer à l'immortalité autant qu'il est possible à la nature humaine. En outre, comme il a toujours cultivé la partie divine de lui-même et honoré le démon qui habîte en lui, il doit être parfaitement heureux ».

Ce n'est pas dans le *Timée*, ou *De la Nature,* mais dans le *Phédon,* ou *De l'Ame*, que nous devons nous attendre à trouver l'expression la plus complète et la plus claire des convictions de Platon sur la question qui nous occupe. Ici encore je me borne à quelques citations. — C'est Socrate qui parle : « Si nous convenons que tout ce qui est immortel est impérissable, il faut de toute nécessité que l'âme soit *non seulement immortelle, mais absolument impérissable* ; si nous n'en convenons pas, il faut chercher d'autres preuves.

» — Cela n'est pas nécessaire, dit Cébès ; car qui serait impérissable (plutôt *indestructible*), si ce qui est immortel et *éternel* (ἀΐδιον) était soumis à la destruction ? (φθορὰν δέξεται).

» — Que Dieu, reprit Socrate, que l'essence et l'idée de la vie, et s'il y a quelque autre chose d'immortel, que tout cela *ne soit jamais détruit*, il n'y a personne qui le conteste.

» — Par Jupiter ! cela sera avoué au moins de tous les hommes, dit Cébès ; et des Dieux, je pense, plus encore.

» — Or, s'il est vrai que tout ce qui est immortel est indestructible, l'âme, qui est immortelle, n'est-elle pas à l'abri de la destruction ?

» — Cela est nécessaire.

» — Ainsi, quand la mort surprend l'homme, ce qu'il y a en lui de mortel meurt, et ce qu'il y a d'immortel se retire *intact* et *incorruptible*, cédant la place à la mort.

» — Cela est évident.

» — Si donc il y a quelque chose d'immortel et d'indes-

tructible, mon cher Cébès, l'âme doit l'être, et par conséquent nos âmes existeront dans le Hadès (ἐν Ἅιδου).

» — Je n'ai rien à opposer à cela, Socrate, dit Cébès, et je ne puis que me rendre à tes raisons. »

Les grands criminels, les méchants incurables, sont précipités par la fatale destinée *dans le Tartare, d'où ils ne sortent jamais.* « Mais les hommes qui ont passé leur vie dans la sainteté sont délivrés de ces lieux terrestres comme d'une prison, et reçus là-haut dans cette terre très pure où ils habitent. Même ceux d'entre eux que la philosophie a suffisamment (ἱκανῶς) purifiés *vivent absolument à jamais* (τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον) sans corps, et sont reçus dans des demeures encore plus admirables ; il n'est pas facile de vous les décrire, et le peu de temps qui me reste ne le permet pas. Mais ce que je viens de vous dire suffit, mon cher Simmias, pour nous faire voir que nous devons travailler toute notre vie à acquérir de la vertu et de la sagesse ; car le prix en est beau et l'espérance grande ».

Après avoir montré que « notre âme ressemble à ce qui est divin et notre corps à ce qui est mortel », Socrate, dans le *Phédon*, continue : « Cela étant, ne convient-il pas au corps d'être bientôt dissous et à l'âme de demeurer *toujours indissoluble, ou dans un état peu différent ?* » Plus exactement : « Quoi donc ? Puisqu'il en est ainsi, ne convient-il pas au corps de se dissoudre promptement et à l'âme d'être au contraire *absolument indissoluble* (τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ) *ou quelque chose d'approchant* (ἢ ἐγγύς τι τούτου) ? »

Cébès. — C'est une vérité constante. » (Plutôt : Comment n'en serait-il pas ainsi ?)

L'édition grecque des œuvres de Platon par Immanuel Bekker résume ainsi les idées émises par le philosophe dans ce traité magistral : *Conatur afferre rationes, quibus animae aeternitas immortalitasque asseratur atque vindicetur.* (Vol. V, *Argumentum* du *Phédon.*)

J'emprunte un seul passage à l'ouvrage de Platon intitulé *la République* ou *l'Etat.*

« Ne sais-tu donc pas que notre âme est immortelle, et

qu'elle ne périt jamais?... — A ces mots, Glaucon me regardant avec un air de surprise : Je n'en sais rien, dit-il ; et toi, pourrais-tu *me le prouver?* — *Oui*, repartis-je, si je ne me trompe; je crois même que tu en pourrais faire autant, car la chose n'est pas difficile. — Elle l'est pour moi; et tu me feras plaisir de me démontrer ce point que tu juges si facile. — Ecoute. — Parle. »

Suivent deux démonstrations de cette immortalité, l'une fondée sur la simplicité de l'âme humaine, l'autre tirée de son goût pour la vérité. Je ne m'y arrête pas, me contentant de noter que, dans ce traité, Platon prétend démontrer la survivance de l'âme et son caractère indestructible.

Dans *Gorgias*, ou *De la Rhétorique*, Socrate enseigne qu'il se fait un jugement des âmes dans l'autre monde. Les juges sont trois fils de Zeus. Rhadamante est préposé à l'Asie, Eaque à l'Europe; Minos fait l'office de cour d'appel. Les hommes « ayant vécu saintement et selon la vérité, » surtout les vrais philosophes, s'en vont aux îles Fortunées, où ils jouissent d'un bonheur parfait à l'abri de tous les maux. Les méchants tenus pour incurables, les grands scélérats, notamment les rois et les potentats cruels, tels que Tantale, Sisyphe et Tityus, sont au contraire envoyés « dans un lieu de punition et de supplice appelé Tartare, » où ils sont « tourmentés pour toujours ». C'est déjà la doctrine des peines éternelles.

Résumons-nous. En faisant parler son maître Socrate, qui s'appuie lui même sur Homère, Platon s'efforce de communiquer à ses disciples les convictions suivantes :

1° L'âme humaine est supérieure au corps et lui survit; elle est immortelle, *athanatos*, en ce sens qu'elle ne meurt pas lorsqu'elle s'affranchit de son organisme terrestre.

2° L'âme n'est pas seulement immortelle dans le sens relatif de ce mot; elle est *anôléthros*, impérissable, indestructible; *adiaphthoros*, incorruptible; absolument indissoluble, *to parapan adialutos*; éternelle, *aïdios*.

3° Les enseignements de Platon ne sont pas sans incertitude et sans contradictions. Ainsi Dieu pourrait détruire les

animaux divins ; il ne le veut pas et ne peut pas le vouloir, mais théoriquement il le pourrait, d'où M. Bridel a inféré assez naturellement que le Créateur pourrait détruire aussi les hommes. D'autre part l'âme est présentée comme indissoluble en raison de sa simplicité. Ainsi encore, malgré le caractère indissoluble de toute âme humaine, l'âme des bons paraît quelquefois plus assurée de l'éternité que celle des méchants ; dans d'autres passages, les meilleurs et les plus mauvais sont seuls rémunérés par des joies ou des tortures sans terme. Enfin, après avoir modestement reconnu qu'il s'agit pour lui non de certitudes, mais de vraisemblances, le penseur athénien donne souvent ses raisonnements pour des démonstrations.

4° Platon affirmant l'existence perpétuelle des vrais philosophes ou des sages dans les îles Fortunées et des coupables insignes, des incorrigibles, dans le Tartare, il en résulte logiquement que le péché ne tue jamais le pécheur. L'âme ne peut être détruite par le mal qui lui est propre. C'est du reste ce que l'auteur prend la peine de relever expressément. L'âme humaine, comme telle, est donc de fait *absolument indissoluble*. Telle est son idée fondamentale.

FAITS DIVERS

Résumé du programme de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne. Année 1908.

La réunion d'automne des directeurs de la Société de la Haye, pour la défense de la religion chrétienne, a eu lieu les 23, 24 et 25 septembre 1908. Ils avaient à se prononcer sur les réponses aux questions de concours, qui leur étaient parvenues avant le 15 décembre 1907.

Des six réponses qui leur étaient parvenues, cinq traitaient le sujet suivant :

Exposé scientifique de l'importance de la conviction du péché pour la vie religieuse.

Un de ces exposés, rédigé en allemand, a dû être mis de côté comme illisible.

Des quatre autres l'un était écrit en hollandais, un second en allemand, deux en français. Tant les uns que les autres ont dû être écartés comme plus ou moins insuffisants.

Le sixième mémoire essayait de répondre au sujet ainsi formulé :

Manuel scientifique d'éthique, basé sur les principes religieux libéraux.

L'auteur, allemand, n'ayant pas compris la question, mieux eût valu ne pas tenter d'y répondre.

Les Directeurs proposent les sujets suivants :

I. Réponse avant le 15 décembre 1909 :

Enquête sur la valeur de la psychologie empirique de la religion pour la dogmatique.

II. De nouveau, avec une modification, réponse avant le 15 décembre 1910 :

Un manuel scientifique d'éthique, en hollandais, basé sur les principes religieux libéraux.

Ils attendent avant le 15 décembre 1908 les réponses aux sujets suivants :

1. *Etude sur l'influence des convictions religieuses sur la manière d'envisager et de résoudre les problèmes concernant l'éthique, la politique et l'organisation sociale.*

2. *Etude sur la nature et la signification propres du Christianisme au point de vue de l'histoire comparée des religions.*

Avant le 15 décembre 1909 :

Recherche sur l'origine et la destination des biens dits ecclésiastiques (geestelijke goederen) *aux Pays-Bas et l'usage qui en a été fait au 17e siècle.*

Toute réponse parvenue aux Directeurs après le terme fixé sera écartée.

Une rémunération de *quatre cents florins* est allouée à la réponse la plus satisfaisante à l'un des sujets proposés; cette allocation est remise en espèces, à moins que l'auteur ne préfère la médaille d'or de la Société (d'une valeur monétaire de deux cent cinquante florins) et cent cinquante florins en espèces, soit la médaille d'argent et trois cent quatre-vingt-cinq florins en espèces.

Si plus d'une réponse était suffisante, le prix sera attribué à la meilleure.

Le traité ainsi couronné est admis dans les Œuvres de la Société et publié par elle.

Les Directeurs se réservent le droit de décerner une partie du prix promis ; dans ce cas, le traité pourra également être admis dans les Œuvres de la Société. Ils ne décident cependant en ce sens qu'après s'être assurés du consentement de l'auteur.

Les mémoires doivent être écrits lisiblement, de préférence typés, en hollandais, en latin, en français ou en allemand;

en ce dernier cas en caractères latins. Les documents soit en caractères allemands soit écrits indistinctement ou mal typés ne seront pas admis au concours. La concision, pourvu qu'elle ne nuise ni aux exigences scientifiques, ni à celles du sujet, sert de recommandation.

Les auteurs envoient leur mémoire non signé, mais pourvu d'une épigraphe et accompagné d'un billet cacheté, portant la même épigraphe et contenant le nom et l'adresse de l'auteur, franc de port au secrétaire de la Société, M. le Dr T. Cannegieter, professeur de théologie à *Utrecht*.

Les auteurs des mémoires couronnés, admis dans les Œuvres de la Société, n'ont pas le droit de publier une seconde édition, ni une édition corrigée, ni une traduction, sans s'être assurés du consentement des Directeurs de la Société.

Tout traité non publié par la Société peut être édité par l'auteur lui-même. Toutefois le manuscrit reste en possession de la Société, à moins qu'elle ne le cède à la prière de l'auteur.

Les manuscrits non réclamés sont détruits au bout de cinq ans.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Louis Goumaz. — Qu'est-ce que le christianisme? Réflexions d'un pasteur laïque[1].

Qu'est-ce que le christianisme? quelle est l'essence du christianisme? La question est à l'ordre du jour et mérite de l'être, quand on songe à la multiplicité et à la diversité des croyances, des rites, des mœurs, des sentiments et des institutions que ce même terme de christianisme a recouverts pendant vingt siècles et recouvre encore aujourd'hui. Qu'y a-t-il de commun et y a-t-il quelque chose de commun dans ces divers types de piété que représentent un ritualiste anglican, une brigadière de l'armée du salut, un Chartreux, un moujik russe prosterné devant ses icônes, un chrétien social à la Wilfred Monod, un brigand napolitain promettant un cierge à la madone en cas de bon coup, un darbyste et un frère morave, sans parler de bien d'autres types d'une piété qui prétend être chrétienne, puisque leur possesseurs se donnent comme chrétiens?

Mais, pour déterminer l'essence du christianisme, quelle méthode choisir? La question est plus difficile qu'il ne semble, et peut-être M. Goumaz n'a-t-il pas suffisamment vu cette difficulté, quand, dès les premières pages de son introduction (p. 20) il pose la thèse que le christianisme se confond avec la personne du Christ, et conclut, à la fin de son volume, que le christianisme est dans son essence « une union de l'humain et du divin réalisée objectivement en Jésus-Christ. » (p. 248.) Est-il bien exact d'identifier le chris-

[1] Un vol. in-12 de 254 pages. Nyon 1908.

tianisme, qui est une religion, avec le Christ, qui est une personne?

Dira-t-on que je fais à M. Goumaz et à beaucoup de christocentriques qui s'expriment comme lui, une querelle de mots, presque une querelle d'allemand, et qu'il nous faut comprendre sa définition du christianisme comme suit: le christianisme, considéré dans son essence, est une religion qui vise à réaliser dans toute âme d'homme l'union de l'humain et du divin réalisée objectivement en Jésus-Christ. Mais, même sous cette forme claire et précise, la définition de l'essence du christianisme nous paraît incomplète, parce qu'elle laisse de côté un élément qui est au premier plan dans l'œuvre du Christ: la notion du royaume de Dieu. A la lumière de cette notion, la définition ci-dessus nous apparaît trop exclusivement individualiste et religieuse, pas assez morale et sociale. Aussi bien un individu qui, selon la méthode du quiétisme, arriverait à se sentir en parfaite communion filiale avec Dieu, ne serait pas encore un disciple authentique du Christ. L'union des fils de Dieu, l'organisation de l'humanité en un royaume de Dieu est un élément trop essentiel de la pensée du Christ et de l'idéal chrétien pour qu'on puisse en faire abstraction dans une définition de l'essence du christianisme.

Remarquez bien qu'avec tout cela je n'ai pas touché à la question de méthode. Pour déterminer l'essence du christianisme, faut-il partir de tout ce que l'histoire embrasse sous ce nom, ou ne considérer que la pensée, l'œuvre, la personne du Christ? Faut-il n'étudier le fleuve qu'à sa source, ou l'envisager dans tout son cours, avec tous les affluents qui sont venus et le troubler et l'élargir? L'abbé Loisy a reproché à Harnack, et il reprocherait aussi à M. Goumaz de ne s'être penché que vers la source du fleuve et d'avoir délibérément négligé le reste. Je n'examine pas la question, dont l'examen nous entraînerait trop loin. Mais il aurait été bon que M. Goumaz l'examinât, car elle en vaut la peine pour qui veut déterminer l'essence du christianisme.

* * *

Le problème étant posé comme M. Goumaz l'a posé, voyons, non pas comme il l'a résolu, puisque nous venons d'examiner sa solution, mais comment il s'est acheminé à celle-ci. Bien qu'il ait rattaché l'exposition de son point de vue personnel à l'analyse critique de trois ouvrages différents : *La personne et l'œuvre de Jésus* par le professeur Henri Bois ; *Le fait du Christ* du révérend Car-

negie Simpson, et *La philosophie de l'effort* de M. Armand Sabatier, l'enchaînement des idées est bien marqué et le volume ne manque pas d'unité. Il est écrit en une langue claire, nerveuse, compréhensible à toute personne cultivée, où la rigueur de la discussion est vivifiée par la chaleur d'une foi enthousiaste et joyeuse dans la vérité du christianisme. Sa lecture ne fait pas qu'éclairer, elle réchauffe. Peut-être bien que, parfois, dans l'ardeur de ses convictions, M. Goumaz fait l'effet d'avoir découvert à nouveau l'Amérique, mais cela tient sans doute à ce que ses idées théologiques sont devenues chez lui des convictions vraiment personnelles, et à ce qu'il manquait de points de comparaison en nombre suffisant dans la théologie moderne. C'est sans doute aussi à cette même ardeur de conviction qu'il faut attribuer la confiance parfois excessive qu'il a dans la valeur de telle ou telle de ses thèses, par exemple, quand, pour appuyer sa conception moniste de la personne de Jésus-Christ, il écrit (p. 115) ces mots: « Nous nous réclamons non pas d'un à priori discutable, mais d'un à posteriori que nul n'est en droit de révoquer: l'expérience religieuse de Jésus, ou plus exactement le phénomène psychologique en vertu duquel Jésus est l'Homme-Dieu. » Or, il nous parait évident, tout moniste que nous soyons avec M. Goumaz, que l'affirmation ci-dessus est une affirmation de la foi chrétienne et non une affirmation scientifique *que nul n'est en droit de révoquer*. Le fait est qu'elle est révoquée par tous ceux qui ne sont pas chrétiens.

Le volume de M. Goumaz n'en constitue pas moins une utile contribution à l'étude du problème de l'essence du christianisme, et nous l'en félicitons et remercions cordialement. Sur nombre de points nous pensons depuis longtemps comme l'auteur. Si nous ne les relevons pas ici, et préférons plutôt signaler deux ou trois de ceux où nous divergeons, c'est que nos réserves et nos critiques, mieux qu'une approbation toute générale et banale, montreront à notre ancien élève l'estime dans laquelle nous tenons son travail.

* * *

Dans sa critique de la méthode par trop aprioristique de M. Bois, nous sommes avec M. Goumaz, mais nous ne le sommes plus, quand, voulant déterminer le Christ de l'histoire, il combat la notion de sainteté, par laquelle le définit M. Bois et veut substituer à sa place celle de filialité divine, *comme étant plus constatable historiquement*. Sans doute, M. Goumaz a beau jeu de faire

voir qu'on ne peut pas démontrer la sainteté d'un homme quelconque, encore moins celle d'une personnalité qui a vécu il y a vingt siècles, et sur laquelle, somme toute, on possède peu de renseignements, même en admettant l'exactitude historique des synoptiques. Mais combien moins la filialité divine de Jésus-Christ! La vie morale d'un être humain, elle, se manifeste dans et par les rapports qu'il soutient avec ses semblables ainsi qu'avec les biens et les maux de ce monde. Sa vie religieuse, c'est-à-dire son rapport avec Dieu, est quelque chose de tout à fait intime, qui n'est perceptible que pour le porteur de cette vie.

Tout l'effort de M. Goumaz tend à montrer que Dieu et l'homme sont d'une même essence, l'esprit, ce dont sont pleinement convaincus depuis longtemps tous les chrétiens pensant que l'homme a été créé à l'image de Dieu et prenant au sérieux cette expression. A ce point de vue, Jésus est de la même famille que nous, seulement il a réalisé pleinement ce caractère de Fils de Dieu dont nous portons tous la virtualité. Dès lors, ce n'est pas ce caractère qui le distingue de nous, mais plutôt cette sainteté (très justement définie p. 48), qui lui a permis de réaliser cette filialité divine et d'en prendre pleinement conscience. Il me paraît, du reste, peu psychologique d'opposer ainsi la sainteté et la filialité divine du Christ. La vie religieuse et la vie morale s'appellent, s'impliquent et se soutiennent mutuellement. Ce n'est que parce qu'il a été saint que Jésus a pu faire l'expérience parfaite de la paternité de Dieu, et c'est parce qu'il a vécu dans une communion constante avec Dieu qu'il a pu triompher de toutes les tentations. Entre son expérience religieuse et son expérience morale, il y a eu sans cesse action et réaction, de sorte qu'il est difficile de dire laquelle des deux a été le *prius*. Mais s'il faut choisir, je dirai que, pour le Christ, c'est l'expérience morale qui a été la première. C'est parce qu'il a été obéissant jusqu'à la mort même de la croix, qu'il a pu faire pleinement l'expérience de l'amour paternel de Dieu.

D'autre part, et ici je suis de nouveau d'accord avec M. Goumaz contre M. Bois, quand il s'agit de caractériser l'œuvre de Jésus, je dis qu'elle est d'abord d'ordre religieux, et, en second lieu seulement, d'ordre moral. Cette connaissance expérimentale de Dieu comme Père que Jésus a conquise de haute lutte, sur la voie douloureuse de l'obéissance, il la communique à ceux qui ont confiance en lui. Et alors, chez les disciples, c'est la foi dans

l'amour du Père, c'est la vie religieuse éclose dans la communion du Christ, qui leur ouvre les sources d'une vie morale plus pure et plus féconde.

* * *

Il est une autre thèse de l'auteur qui nous paraît également et même plus sujette à caution, c'est celle qui affirme (p. 212 et suivantes) que Dieu n'a pas prévu le péché, et, d'une manière générale, le mal. Comment? voilà un Dieu qui appelle un germe à évoluer: le premier stade de cette évolution est inconscient et produit des errements de nature physique et biologique dont M. Goumaz reconnaît la douloureuse réalité, et Dieu n'en aurait pas prévu, sinon la nécessité, du moins la possibilité ! Le second stade de cette évolution voit apparaître des êtres conscients doués de libre arbitre, ceux-là mêmes qui sont appelés à devenir des fils de Dieu. Et Dieu n'aurait pas prévu, pour ces êtres appelés à faire acte de libre arbitre des centaines de fois dans leur vie, la possibilité et même la probabilité de désobéir quelquefois à la loi morale! A ce compte-là, l'homme serait plus intelligent que Dieu, parce que lui trouverait extrêmement improbable que dix êtres doués de libre arbitre se prononcent régulièrement, dans tous les cas à option, pour le devoir contre le désir, et que lui, homme, parierait à coup sûr que les actes d'obéissance et de désobéissance se mélangeront dans des proportions variables selon les individus.

Une dernière critique, enfin, qui s'adresse non seulement à M. Goumaz, mais à beaucoup de théologiens et pasteurs chrétiens. Il écrit (p. 231) : « La puissance du péché a été brisée par Jésus-Christ, qui a mis l'homme en communion avec Dieu. » Plus j'avance dans la vie, plus je connais les hommes et moi-même, plus je trouve que, sous cette forme, cette phrase-là est un cliché et un cliché inexact. En fait, l'histoire nous montre: 1° que le péché exerce encore des ravages terribles, même dans les pays soumis à l'influence de l'Evangile ; 2° qu'il n'y a guères de chrétiens parfaits, — s'il y en a, — et que la quasi unanimité des chrétiens sincères doivent reconnaître avec tristesse et humilité que le péché a encore beaucoup de pouvoir sur eux. Que le Christ ait mis la cognée à la racine de l'arbre de la puissance du mal, et que celui-ci finira par tomber sous ses coups et ceux de ses disciples, d'accord; mais hélas! l'arbre tient encore bon, et il n'est pas près de se rompre.

Ces observations montreront à M. Goumaz que si nous avons dû tarder à lire son travail et à le présenter aux lecteurs de cette revue, nous l'avons lu attentivement et que nous le leur recommandons en connaissance de cause. L. E.

Dr H. Edler von Hoffmann. — Die Urform der Discipline ecclésiastique [1].

La *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, dont on peut acheter les cahiers séparés (Tübingen, Mohr), publie, dans son volume XVIII (1908), cahier 3, pages 315-348, un travail documenté du Dr H. Edler von Hoffmann, professeur à l'Académie royale de Posen.

L'auteur, qui a déjà écrit en 1902 un livre sur la Constitution ecclésiastique des Réformés de Hollande (*Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten bis zum Beginn der Dordrechter Nationalsynode von 1618-19*, Tübingen, Mohr; voir l'approbation que lui donne, entre autres, le Bulletin de la Société d'Histoire du protestantisme français, LII, 173), étudie maintenant la Discipline des Eglises réformées de France (*Die Urform der Discipline ecclésiastique*) et en recherche le texte original, qui, dans les Actes du Synode de 1559, a été remplacé par un texte dérivé. M. von Hoffmann a soumis les sources à la critique la plus sagace, en a coordonné les éléments, et a reconstitué le texte français de cette Discipline.

Tous les amis de l'histoire de France voudront lire ce travail qui, dit l'auteur lui même, un réformé convaincu, intéresse la plupart des Eglises protestantes, vu que les principes posés par cet antique document se retrouvent dans la plupart des constitutions, tant celles des Eglises presbytériennes que celles des Eglises d'Etat. M.-S.

[1] Tübingen, Mohr, 1908.

REVUES

Die Studierstube.

Avril.

Egard et amour. — *Pfeiffer:* Le corps ressuscité. I. — *J. Bœhmer:* La religion des tribus de Evé (Afrique). — *Freytag:* Courants modernes dans la théologie pratique. I. — *Kuhnke:* Le nœud de la question sociale. II. — En Orient II.

Evangelische Freiheit.

Chaque livraison mensuelle renferme des « Notices » bibliographiques et une « Chronique ecclésiastique » (du prof. *O. Baumgarten* de Kiel).

Janvier, 1908.

O. Baumgarten: Un terme fixe pour l'œuvre à faire. Esquisse d'un sermon de nouvel-an sur Luc XIII, 6-9. — *F. N.:* Croire pour agir. — *A. Z.:* Les esprits des idéals du temps passé. — *J. Bauer:* Sermons d'actualité de la période de l'« Aufklärung ». I. — *Beck:* Séminaire de régents et religion.

Février.

F. N.: Maturité. — *Paul Mœbius:* Trois séries de textes pour des sermons de passion. — *F. Niebergall:* Problèmes concernant l'enseignement religieux. — *J. Bauer:* Sermons d'actualité de la période de l'« Aufklärung ». II. — *Heinz:* Aides paroissiaux. — *Thieme:* La question du recueil de cantiques. — Fragment du « Krebsbüchlein » théologique. (L'automate à casuel et la « Cloche » de Schiller.)

Mars.

J. N.: Ingratitude. — *A. Zillessen:* Contribution à la psychologie du Vendredi-Saint. — *F. Niebergall:* Une nouvelle homilétique. — *J. Bauer:* Sermons d'actualité de la période de l'« Aufklärung ». III. — *J. Gmelin:* Kalthoff et le monisme de Brême. — Fragment du « Krebsbüchlein » théologique (Manières de maîtres-prêcheurs).

Avril.

G. Freybe : Discours sur la tombe d'un buveur, d'après Jean XI, 21. — *F. N. :* Injustice contre injustice. — *F. Israël :* Le nouvel évangile. — *F. Niebergall:* Matériaux pour la catéchétique. — *B. K. G. V. :* Amour, mariage, famille. I.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

A partir de 1908, cette Revue, fondée par Bernhard Stade et dirigée actuellement par le Dr *Karl Marti*, professeur à Berne, paraît en quatre livraisons par an (au lieu de deux), dans un format agrandi et au prix annuel de 12 marcs (au lieu de 10).

XXVIIIe année, 1e livraison.

Joh. Dahsé: Etudes de critique textuelle : 1. Les sources de 2 Chron. XXXII, 30 ; XXXIII, 14 d'après les LXX. — 2. L'émission des oiseaux, Gen. VIII, 6-12. — 3. La durée du déluge. 4. Le rang d'ordre des dix commandements. — 5. Les « recensions » de la Genèse grecque, sur la base des variantes du chapitre XLII. — *Ebrh. Baumann :* ירע et ses dérivés. I. — *Fréd. Küchler:* Le « zèle » de Yahvé dans l'Ancien Testament. — *Jul. Böhmer :* Une énigme alphabétique (transposition de פ et ע dans Lam. II-IV) et un essai de la résoudre. — *Alf. Bertholet :* Une crux interpretum (Ps. II, 11 et suiv.). — *Alf. Rahlfs :* Influences de la Chronique d'Eusèbe sur certains manuscrits des LXX. — *Le même :* Pourquoi les livres des Maccabées manquent dans la version éthiopienne de la Bible. — *Hans Spœr:* Le Ps. CLI. — *Eb. Nestlé :* Hosanna ! — *K. Marti :* Bibliographie.

2e livraison.

Fr. Küchler: Yahvé et son peuple d'après Jérémie. — *Eb. Baumann :* ירע et ses dérivés. II. — *H. Rosenberg :* Notes tirées de la littérature tannaïtique au sujet du genre des substantifs hébreux. — *Barth et Nestlé :* Mélanges : 1. Au sujet de Hosanna ! — 2. Un nouveau verset du Lévitique. — *Nestlé :* Mélanges : 3. Deut. XXVI, 17, 18. — 4. Le juge Elon. — 5. L'Ancien Testament dans les calendriers du christianisme primitif. — 6. Une lacune sensible dans nos dictionnaires hébreux. — 7. L'accent dans Maqqeph. — *Marti :* Mélanges : 8. A propos de l'inscription de Siloé. — Bibliographie.

Rivista cristiana.

Mars.

U. Janni : Les difficultés de l'œuvre de l'évangélisation et les moyens de les vaincre. — *G. Luzzi :* La lettre aux Laodicéens. — *G. R. :* Edmond de Amicis et les Vaudois. — *A. Vinay :* Pensées

d'un métaphysicien. — Pages homilétiques : *D. Schenkel :* La semaine sainte. — *E. B. :* La 1re épître de Pierre analysée (suite). — Chronique du mouvement religieux. — L'opinion des députés Salandra, Fradeletto et Sonnino sur la religion. — Extraits des revues et journaux. — Bibliographie.

Avril.

R. Mariano : Lettre à Ugo Janni. — *F. Lenzi :* L'introduction du christianisme en Illyrie. — *F. Granjon :* Contre la fausse libre-pensée. — *G. Banchetti :* Une pyramide sur sa pointe ou sur sa base. — *E. Giampiccoli, M. Falchi, R. Prochet :* Nos méthodes d'évangélisation. — *U. Janni :* Chronique du mouvement religieux. — Pages homilétiques : *G. Luzzi :* Trois conseils de Jésus, Apoc. III, 18. — *G. Meille :* Ps. LXIII, 9. — *E. Meynier :* Dieu est amour, 1 Jean IV, 8, 16. — L'opinion des députés Stoppato, Piuchia, Bizzozero, Bianchi, E., Majorana et Guerci sur la religion. — Extraits des revues et journaux. — Bibliographie.

Revue internationale de théologie

Avril-juin.

E. Michaud : Le monisme de Louis Bourdeau. — La théologie d'Optat de Milève, d'après son « De Schismate Donatistarum ». — *Menn :* P. F. Knoodt écrivain (fin). — *Moog :* Jean van Neerkassel (suite, all). — *J. J. Lias :* Modernistes anglais (ang.). — *Edm. Kreusch :* Formosus (all.). — *E. M. Variétés :* Le modernisme italien. — Quelques modernistes allemands. — Quelques modernistes français. — Aveux ultramontains. — M. Loisy contre les récents documents pontificaux. — Bibliographie. — Chronique théologique et ecclésiastique.

Neue kirchliche Zeitschrift.

Mars.

J. Köberle : Les papyrus d'Assouan et l'Ancien Testament. — *Th. von Zahn :* Données topographiques de l'évangéliste Jean (Sychar IV, 4—42). — *Nestlé :* La synopse eusébienne des Evangiles (fin). — *E. Sehling :* Rapport sur le projet d'organisation paroissiale en Bavière.

Avril.

Dunkmann : Conception et méthode d'une théologie ecclésiastique. — *Kropatschek :* La lutte des tendances ecclésiastiques en Prusse. — *J. Jäger :* Jean-Henri Wichern. — *J. von Walter :* Le lieu de séjour de Jean le Presbytre.

ZWINGLIANA.

Premier fascicule, 1908.

E. Egli : Konrad Pellikan (*avec portrait*). — *E. Egli :* Léon Jude et ses écrits de propagande. — *W. Köhler :* Le mandement zuricois de 1520, relatif à la prédication évangélique, n'est-il que « prétendu » ? — *A. Thürlings :* Cosme Alder, compositeur du chant commémoratif de Zwingli. — *Th. Burckhardt-Biedermann :* A propos de l'article : la bibliothèque de Zwingli. — *E. Egli :* Le chartreux et chroniqueur bâlois Carpentarii. — Miscellanées. — Bibliographie.

1908. N° 2.

H. Lehmann : Hans Jacob Stampfer, un médailleur et orfèvre zuricois du temps de la Réforme (avec planche). — *Th. Burckhardt-Biedermann :* Jérôme Gunz (un ci-devant famulus de Zwingli). — *G. Meyer von Knonau :* Au sujet d'une récente appréciation de la Réformation zwinglienne (par Th. Brieger). — *Ad. Lechner :* La maison natale de Zwingli. — *E. Egli :* Livres ayant appartenu à Zwingli. — *Le même :* Quelques notes concernant la Chronique de la Réformation par Werner-Steiner de Zoug. — *Le même :* Extraits de chroniques diverses, II. — *Le même :* La mère de Thomas Platter. — Incendie d'une tour du grand moûtier de Zurich (extrait d'une lettre de Bullinger, de 1572). — Miscellanées par *R. Wegeli, J. Schwarzenbach, E. Egli.* — Bulletin.

ZEITSCHRIFT FÜR BRÜDERGESCHICHTE

Premier fascicule, 1908.

Bickerich : Lissa et Herrnhut. — *J. Th. Müller :* A propos d'une inquisition contre les Vaudois dans la contrée d'Altenburg et de Zwickau. — Nouvelles (Comptes rendus d'ouvrages ayant trait à la communauté). — Bibliographie des publications faites en 1907 par des membres de l'Eglise des Frères.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT UND DIE KUNDE DES URCHRISTENTUMS.

1908. Première livraison.

Erwin Preuschen : Le nouveau fragment d'évangile d'Oxyrhynque. — *F. Spitta :* Le refus par Jésus du qualificatif « bon ». — *John Chapman :* De la date des Clémentines (angl.). I. — *Hugo Koch :* Le pardon des péchés chez Irénée. — *A. Berendtes :* Analectes concernant le Josèphe slave. — Miscellanées : *O. Holtzmann :* Portes et terrasses du temple d'Hérode. — *D. Völter :*

Notes sur 1 Pier. III et IV. — *L. Köhler :* Vestiges bibliques de la croyance en la « mère Terre » ? — *Erw. Preuschen :* Encore Rom. IX, 5.

Deuxième livraison.

P. Corssen : Notion et nature de l'hellénisme. — *E. Wendling :* Etudes synoptiques, II. — *E. Burggaller :* Le problème littéraire de l'épître aux Hébreux. — *G. Klein :* Les prières de la Didachè. — *John Chapman :* De la date des Clémentines, II. — Miscellanées : *Fr. Spitta :* Le Satan comme éclair. — *Axel Andersen :* Jean VI, 51 et ss. — *Le même :* Le passage du λυτρον. — *A. Bischoff :* Notes marginales exégétiques. — *C. Frick :* L'apocalypse de Thomas. — *L. Köhler :* Νεοψηφον. — *W. Weyh :* Contribution à l'histoire de l'image de la perle. — *A. Sulzbach :* A propos du fragment d'Oxyrhynque.

Revue philosophique.

Chaque numéro se termine par des analyses et comptes rendus, une revue des périodiques étrangers et une liste des livres nouveaux.

Décembre 1907.

J. J. van Biervliet : La psychologie quantitative, III. Psychologie expérimentale. — *Th. Ribot :* La mémoire affective : Nouvelles remarques. — *Vernon Lee :* La sympathie esthétique.

Janvier 1908.

A. Lalande : Pragmatisme, humanisme et vérité. — *F. Paulhan :* La contradiction de l'homme. — *J. J. van Biervliet :* La psychologie quantitative (*fin*). — *Dr Jankelevitch :* Guerre et pacifisme, d'après des ouvrages récents. — Revue générale. — Nécrologie.

Février.

Millioud : Essai sur l'histoire naturelle des idées. — *Paulhan :* La contradiction de l'homme (*suite et fin*). — *Dr Champeaux :* Une critique des langues conventionnelles. — *Dr G. Dumas :* La logique d'un dément.

Mars.

R. de la Grasserie : Sur l'ensemble de la psychologie linguistique. — *P. Gaultier :* L'indépendance de la morale. — *Palante :* Deux types d'immoralisme. — *Duprat :* La psychosociologie juridique.

Avril.

Parodi : La morale des idées-forces. — *Chide :* Pragmatisme et intellectualisme. — *P. Gaultier :* L'indépendance de la morale (*suite et fin*). — *M. E.-B. Leroy :* La psychologie infantile en 1907. — *B. Bourdon :* Le temps nécessaire pour nommer les nombres.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1908.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Nos catéchismes, par *Henri Secretan* 5

La morale de Sénèque et le néo-stoïcisme, par *Ch. Burnier*. Fin du chap. II et chap. III. 30

L'expression logique de l'expérience religieuse. Etude critique sur la théologie de l'évolution et la théologie traditionnelle (à propos de la pensée dogmatique de A. Sabatier, A. Gretillat et A. Bouvier). Par *Maurice Neeser*.

Premier article 61

Second article. 170

Les papyrus judéo-araméens d'Eléphantine, par *Ch Bruston* 97

Les idées morales chez les grands prosateurs français du premier Empire et de la Restauration, par *J. Cart*.

Chap. IV. Madame de Staël. 114

Chap. V. Benjamin Constant 144

Chap. VI. Chateaubriand. 272, 425

Le problème de la souffrance et l'incrédulité contemporaine, par *Ch. Jung*. 201

De la réédition de l'Œuvre de Vinet, par *A. Chavan*. 234

La conversion comme le retour de l'homme à sa vraie nature, par feu *César Malan* fils. 250

I. L'état originaire de l'homme d'après l'Ecriture et d'après la conscience 256

II. L'état actuel de l'homme tel qu'il ressort du fait religieux 365

III. Suite et fin 494

Les débuts de la critique protestante, par *Louis Perriraz* 297

La durée du ministère de Jésus, par *Maurice Neeser*

Premier article 327

Second article. 482

Le salut par la croix (à propos de la Psychologie du pardon de Gaston Frommel), par *A. Chavan* 386

La philosophie de la valeur chez Socrate et Platon, par *Charles Werner*. . 449

Pages

Le milieu gréco-romain a-t-il fourni un des éléments constitutifs de la pensée et du caractère de saint Paul? par *Henry Bergier* 459
Post-scriptum à l'étude du IVe évangile de l'abbé Loisy, par *H. Chavannes* 519
L'âme d'après Platon, par *Ch. Byse* 531

II. DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Année 1908 537

III. BULLETIN

BOURQUIN, Ch.-Aug. La philosophie de la prière. (*R. Bergier.*) 293
FALLOT, T. Jour après jour (voir l'article de *H. Chavannes*) 521
FROMMEL, Gaston. La psychologie du pardon (voir l'article de *A. Chavan*) . 404
GOUMAZ, L. Qu'est-ce que le christianisme? (*L.-E.*) 540
HOFFMANN, Edler von. Die Urform der Discipline ecclésiastique (*M.-S.*) . . 545
LOISY. Autour d'un petit livre (voir l'article de *H. Chavannes*) 520
SAINTYVES, P. Les saints, successeurs des dieux (*M.-S.*) 289

IV. REVUES

Deutsch-evangelische Blätter 90
Evangelische Freiheit 93, 199, 296, 546
Mitteilungen des deutschen Pal.-Vereins 200, 446
Neue kirchliche Zeitschrift 195, 296, 447, 548
Preussische Jahrbücher. 198
Revue d'histoire ecclésiastique (de Louvain) 197, 448
Revue internationale de théologie 196, 447, 548
Revue philosophique 550
Rivista cristiana. 95, 200, 445, 547
Schweizerische theologische Zeitschrift 195, 445
Studierstube 94, 199, 296, 448, 546
Theologische Studien und Kritiken 95, 446
Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 197
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 446
Zeitschrift für Brüdergeschichte 90, 549
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 197, 547
Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. 92, 549
Zeitschrift für Kirchengeschichte 445
Zeitschrift für Theologie und Kirche 96, 447
Zwingliana. 96, 549

BR
3
R4
année 41

Revue de théologie et de
philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY